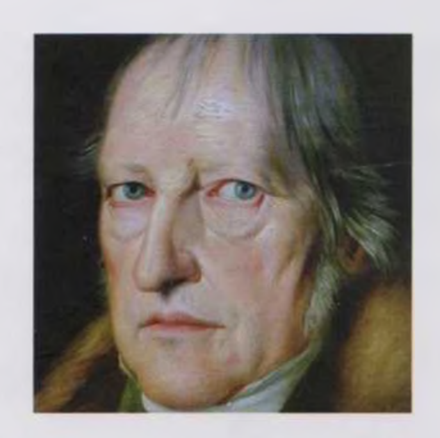


Hegel

La historia es un proceso cuyo fin es la libertad

APRENDER A PENSAR

Hegel

La historia es un proceso cuyo fin es la libertad

RBA

Realización: EDITEC
Diseño cubierta: Llorenç Martí
Diseño interior e infografías: tactilestudio
Fotografías: Album: 29 (arriba dcha., abajo dcha.), 35, 42-43, 51, 80-81, 85, 93, 96-97, 129 (arriba dcha., abajo), 141, 146-147; archivo RBA: 29 (arriba izq., abajo izq.), 109, 129 (arriba izq.)

ISBN (O.C.): 978-84-473-8198-2
ISBN: 978-84-473-8399-3
Depósito legal: B-24973-2015

Impreso en Unigraf

Impreso en España - *Printed in Spain*

Sumario

Introducción

Hay algunos autores que tienen la facultad de marcar un antes y un después de su obra: así, en los manuales y en las historias de la filosofía se cita a los pensadores presocráticos, como dando a entender que la tarea y la propia definición de la filosofía cambió con la llegada de Sócrates, y se habla también de pensadores posthegelianos, porque nada fue lo mismo después de Hegel. Cuando parecía que la filosofía empezaba a quedar arrinconada ante el avance tanto de las ciencias naturales como de la crítica que los científicos hacían de la tradición, la religión o el pensamiento filosófico tradicional, Hegel redefinió la tarea del filósofo. Sin embargo, no solo hizo eso; también propuso que la filosofía fuese otra vez la reina de las ciencias, como lo había sido en la Edad Media, y encarnó ese ideal construyendo un sistema que pretendía dar razón de todos los saberes y todas las formas de cultura. En esa construcción sistémica, todos los aspectos de la realidad reciben su explicación, desde la ciencia hasta el arte, la religión o el derecho; tanto la física, la química y el mundo natural como la historia y el mundo de las

instituciones, la familia, la economía, las leyes... Nada escapa a la pretensión hegeliana de convertir cualquier aspecto de nuestro mundo —natural o cultural— en un aspecto de la razón y, como tal, en una parte de su sistema.

Hegel fue el último pensador en pretender que la filosofía podía dar razón de todo y del Todo, y para explicar cómo hacerlo creó un nuevo modo de razonar: el dialéctico. Por ello fue reconocido, ya por sus contemporáneos, como *El Filósofo*, como antes lo había sido Aristóteles. El pensamiento de Kant, que había publicado una serie de críticas dedicadas al examen de los límites de la razón poco antes de que Hegel empezase su obra, parecía una invitación a la humildad, al reconocimiento de las fronteras que el entendimiento humano no podía traspasar. Por su parte, la respuesta de Hegel fue afirmar que la razón no tiene márgenes constrictores si se sitúa en el punto de vista del Absoluto, que es ilimitado. La razón, cuando se limita a ser humana, sostuvo Hegel, deja de ser parte de la Razón universal y se convierte en mero entendimiento: ese sí que es un pensamiento finito. Sin embargo, si somos capaces de superar lo que nuestra perspectiva tiene de parcial, podemos elevarnos a la panorámica que el propio Dios tiene de la realidad y conocer la Verdad (con mayúsculas, porque solo hay una).

Para alcanzar esta visión privilegiada había que saber reconocer lo que cada aspecto de la realidad tiene de racional, y ello requiere pensar de una manera distinta de la tradicional, de un modo que Hegel denominó «dialéctico». Pensar dialécticamente no es fácil, requiere no quedarse en la superficie de las cosas sino ver su estructura lógica profunda, que es dinámica, y situar cada aspecto de la realidad en relación con el resto. Se trata de un pensamiento que pretende en cada momento tener presente la parte y el todo, el presente y el pasado.

La filosofía se había ocupado durante siglos de pensar el mundo a partir de la sospecha de que «la verdadera realidad» no era la que conocíamos con los sentidos. Se trataba, tanto para los griegos como para los cristianos, de conocer la Realidad superior, la Realidad con mayúsculas, y eso significaba saber cómo es realmente el mundo, no como parece ser ante nuestra sensibilidad. La distinción entre lo que parece y lo que es, entre nuestras opiniones —que son cambiantes y subjetivas— y la Verdad, estaba ya en el programa de la filosofía desde los tiempos de Heráclito y Parménides, quizá los primeros filósofos propiamente dichos, antes aun de Sócrates y Platón.

Con Hegel nació una forma distinta de plantear la cuestión: la Realidad, el Ser, la Verdad, no son algo que pertenezca a otro mundo invisible, sino que tenemos que aprender a distinguir esa Verdad con mayúsculas a partir del examen de las verdades con minúsculas, las de cada sujeto y cada época. Cada uno de los humanos, en la medida en que piensa, participa del esfuerzo de la razón. Además, la Razón en su sentido absoluto no es algo que esté en el cielo esperando a ser descubierto, sino que está mezclada con la sinrazón, con lo irrelevante y lo cotidiano. El trabajo del filósofo no consiste, por tanto, en apartar la mirada del mundo que lo rodea para conocer otro, sino en aprender a mirar esta realidad cotidiana con nuevos ojos, para ver qué hay de racional en ella. De este modo puede apreciarse cuáles son los aspectos irrelevantes y cambiantes de esa realidad que nos envuelve y cuáles pertenecen, por el contrario, al ámbito de lo eternamente verdadero.

Empieza también de este modo una nueva concepción de la tarea del filósofo, dispuesto a leer el periódico cada mañana, como hacía sistemáticamente el propio Hegel, y a discutir con sus conciudadanos qué está en juego de-

trás de cada suceso más o menos importante, más o menos significativo. Y la suya fue una época tanto o más llena de acontecimientos que la nuestra: hubo revoluciones, guerras y cambios de mentalidades y de fronteras, los sucesos por interpretar abundaban y las interpretaciones divergentes también.

Las épocas de transición crean ansiedad en quienes las viven, cuando las personas ven cómo se tambalean las tradiciones y certezas que parecían sólidas; pero, por otro lado, esos mismos cambios empujan a los sujetos a reflexionar, a dejar de dar por sentado lo que antes era «de sentido común» y a empezar a interrogarse acerca de todo. No es casual que la época de Sócrates, Platón y Aristóteles fuese una de las más fecundas de la cultura occidental junto a la época de Rousseau, Kant y Hegel. Cuando una cultura entra en crisis y otra está naciendo, los pensadores deben abordar la situación de un modo más radical que en períodos de calma y de consensos. Si algo tienen en común los seis autores antes citados es que todos ellos eran radicales en varios sentidos; por ejemplo, en el sentido de querer ir hasta la raíz, la raíz de nuestros males, la raíz que nos define, y también en el de pretender construir desde cero, dar un nuevo comienzo al pensamiento o incluso sentar las bases para una nueva civilización.

Esa civilización que estaba naciendo en tiempos de Kant y Hegel era la de la Modernidad reflexiva, es decir, la Modernidad que abandonaba el optimismo de su primer impulso para interrogarse acerca de las premisas de su propio movimiento. La Ilustración en marcha en el siglo XVIII abarcó a toda la sociedad occidental: desde las colonias americanas hasta las monarquías de déspotas más o menos ilustrados como Rusia o España. Todo Occidente se vio sacudido por un programa de renovación que quería hacer una sociedad

más justa y organizada de modo más acorde a la razón. Pero pronto se descubrió que el progreso moral quizá no coincidiera siempre con el desarrollo material, y que los avances técnicos y científicos tampoco son necesariamente sinónimo de progreso. Las nociones mismas de progreso y de razón, la base del optimismo de ilustrados como Benjamin Franklin o Voltaire se convirtió así en un asunto problemático para la generación siguiente, la de Hegel.

¿A qué llamamos cultura y por qué los pueblos más civilizados deben ser mejores? Rousseau abrió un debate que no se ha cerrado todavía acerca del significado de las ideas de progreso, civilización y cultura. ¿Una ciudad grande, llena de teatros, es un lugar más apropiado para el progreso moral que las montañas en las que pequeñas comunidades de pastores viven según sus normas tradicionales? Este interrogante lo planteó ya el autor del *El contrato social* a sus compañeros de redacción de la primera *Enciclopedia*, en pleno Siglo de las Luces.

Fue entonces cuando surgió el Romanticismo. En su primera versión estuvo ligado al espíritu revolucionario de los jóvenes que lo gestaron, autores como Byron, Shelley, Schiller o Hölderlin, amigo de Hegel. No eran solo poetas, sino pensadores comprometidos en la construcción de una sociedad nueva, mejor que la anterior, y más racional que la basada en la mera razón. Es decir, estaban insatisfechos con un concepto de razón que les parecía limitado, reduccionista, porque confundía el progreso material con el progreso moral y buscaba el control de la naturaleza sin ver lo que ese dominio exigía a cambio. Esta situación ponía a la naturaleza no al servicio de los seres humanos, sino al servicio de la máquina; incluso nuestra propia esencia humana salía perdiendo con ese cambio, como denunciaban los románticos.

Ese primer romanticismo tiene poco que ver con el romanticismo burgués que acabó imponiéndose cuando a las esperanzas despertadas por la Revolución francesa le siguieran el terror y las guerras napoleónicas. Después de estas, las monarquías europeas afianzaron su posición absolutista, volviendo a la represión de las ideas y el uso de la religión como sostén de la moral y las costumbres. Al examinar el primer romanticismo se observa también una apuesta por un conocimiento fragmentario, limitado, basado en la combinación de racionalismo e imaginación; una propuesta atacada por Hegel. Esta es otra razón por la que los debates de Hegel con los teóricos de su tiempo son tan actuales, porque seguimos ante dilemas similares: ¿existen una moral y una razón universales, válidas en cualquier lugar, o hay que renunciar al universalismo y reconocer que lo verdadero y lo correcto dependen de la época y del contexto?

Al repasar el pensamiento de Hegel, es conveniente tener en cuenta el punto de partida de su reflexión filosófica, la búsqueda de una definición de la Modernidad y una redefinición de la relación entre filosofía y religión. Para muchos, lo que puso fin a la Edad Media fue el humanismo, y así lo creía también Hegel, pero a diferencia de otros historiadores, que situaban el Renacimiento italiano como principal factor de dicho cambio, Hegel sostuvo que el impulso definitivo para pasar de una sociedad construida sobre el temor a Dios a una basada en la conciencia de la libertad humana se lo debíamos a la Reforma luterana. Así, consideró a Lutero como el iniciador del período en el que por primera vez «el espíritu se sabe libre».

A partir de una nueva perspectiva filosófica elaborada en sus años de juventud, Hegel inició la elaboración de su nuevo método de investigación de la realidad, al hilo de una

relectura de la historia, en un segundo momento de su obra. Lo hizo siguiendo un método que denominó «fenomenológico», el cual partía de lo que parece más inmediato para remontarse hasta el saber absoluto. Este proceso fue expuesto en la que se considera su obra principal, la *Fenomenología del espíritu*.

A continuación puede observarse cómo Hegel cambió el modo de exposición, optando por otro más sistemático. Lo importante de ese momento es que creyó haber encontrado un sentido a la historia, según el cual los hechos fundamentales de la misma, tanto la caída del Imperio romano como el fin de la Edad Media o la Revolución francesa, no habrían sido meras casualidades. El espíritu (la autoconciencia individual y colectiva) actúa en el mundo. De hecho, es el espíritu del mundo, el factor invisible (como la inteligencia o la pasión), el que interviene a través de esa multitud de espíritus encarnados que son los hombres y mujeres. Este tercer momento se dedicó al análisis de los distintos sentidos en los que Hegel hablaba de espíritu: subjetivo, objetivo y absoluto. Detrás de estos términos técnicos se esconden sus argumentos para creer en la razón como motor de la historia.

Para concluir, no se puede dejar de mencionar cómo esta visión de la historia, esencial para entender el análisis hegeliano del camino que ha recorrido la conciencia de la humanidad, redefine la función que la religión o la ciencia deben jugar en el progreso. Hegel llegó a la conclusión de que el Estado liberal moderno era la encarnación de la razón y al final de su obra intentó definir la situación denominada «fin de la historia».

En suma, el nuevo pensamiento ofrecido por Hegel es, pues, una herramienta conceptual poderosa para plantear correctamente cuestiones que, de otro modo, parecerían dilemas irresolubles, incluidos los debates centrales de la

Modernidad: qué es el progreso y cuál es la función histórica de la razón, del Estado o de los individuos en dicho proceso, en la época de culminación de la filosofía de la Modernidad. Veremos a continuación cómo Hegel nos enseñó a plantear correctamente las preguntas, y cómo ofreció a su vez una amplia gama de respuestas.

OBRA

La producción ensayística de Hegel puede agruparse en tres bloques cronológicos:

- Período de juventud. Comprendido entre 1795 y 1801.
  - *Sobre la positividad de la religión cristiana* (1795)
  - *El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán.* Fue escrito hacia 1796-1797 por Hegel, Schelling y Hölderlin
  - *El espíritu del cristianismo y su destino* (1800)
  - *Sobre la diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling* (1801)
- **Período de Jena-Nuremberg.** Comprende sus primeros años como profesor universitario, entre 1805 y 1816.
  - *Fenomenología del espíritu* (1807)
  - *Ciencia de la lógica* (tres tomos publicados entre 1812 y 1816)
- **Período de Heidelberg-Berlín.** Desde 1816 hasta la muerte del filósofo, en 1831.
  - *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817; reeditada en 1827 y 1830)
  - *Elementos de la filosofía del derecho* (1821)

A partir de los apuntes tomados en clase por sus alumnos, tras la muerte de Hegel aparecieron otras obras de relevancia: *Lecciones sobre estética* (1832), *Lecciones sobre la filosofía de la religión* (1832), *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (1833-1836), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (1837).

CRONOLOGÍA COMPARADA

V VIDA H HISTORIA A ARTE Y CULTURA

V 1770
El 27 de agosto nace Hegel en la ciudad de Stuttgart, en una familia de la pequeña burguesía.

H 1776
Declaración de Independencia de los Estados Unidos.

A 1781
Kant publica la *Crítica de la razón pura,* obra fundamental de su sistema filosófico.

V 1788
Ingresa en el seminario de Tubinga, donde estudia junto a Schelling y Hölderlin.

H 1789
Inicio de la Revolución francesa.

V 1793-1797
Ejerce como tutor privado en Berna (Suiza) y Frankfurt (Alemania).

A 1794
Fichte publica la *Fundamentación de la doctrina de la ciencia.*

V 1796-1797
Junto a Schelling y Hölderlin redacta un primer esquema de sistema del idealismo alemán.

A 1799
Goya publica su serie de grabados *Los caprichos.*

V 1801
Publica *Sobre la diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling.* Empieza a colaborar con la Universidad de Jena.

H 1804
Napoleón es coronado en París emperador de Francia.

V 1805
Consigue un puesto de profesor en la Universidad de Jena.

V 1806
En vísperas de la batalla de Jena concluye una de sus obras clave, publicada en 1807: *Fenomenología del espíritu.*

H 1806
Batalla de Jena: Napoleón derrota a Prusia.

V 1808
Es nombrado director de una escuela de secundaria en Nuremberg.

A 1808
Fichte publica los *Discursos a la nación alemana.*

V 1812
Publica el primer volumen de *Ciencia de la lógica.*

H 1814-1815
Congreso de Viena: intento de restauración del Antiguo Régimen en Europa.

H 1815
Napoleón es derrotado en Waterloo por la coalición de británicos y prusianos.

V 1817
Publica la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.*

V 1818
Ocupa una cátedra en la Universidad de Berlín, donde se convierte en el filósofo más influyente de Europa.

A 1818
Schopenhauer, rival de Hegel en Berlín, publica su obra principal, *El mundo como voluntad y representación.*

V 1821
Publica *Elementos de la filosofía del derecho.*

H 1830
Revolución antiabsolutista en París.

V 1831
El 14 de noviembre muere en Berlín.

1770 1780 1790 1800 1810 1820 1830 1840

CAPÍTULO 1

LOS FUNDAMENTOS DEL SISTEMA HEGELIANO

Las bases conceptuales del último de los grandes sistemas filosóficos, el de Hegel, se fraguaron durante el período de juventud del autor, en cuyas obras se vislumbra ya el recurso a la dialéctica como superación de la contradicción entre el sujeto y el objeto, la razón y el sentimiento, la libertad y la necesidad.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nació en Stuttgart el 27 de agosto de 1770, en el seno de una familia de fe protestante. Su padre, Georg Ludwig Hegel (1733-1799), era un alto funcionario en la administración del pequeño ducado de Wurtemberg; su madre, María Magdalena Luisa Fromm, pertenecía a la alta burguesía de la ciudad. En el hogar le llamaban Georg, lo que cabe señalar por la confusión posterior referente a su nombre (algunas fuentes lo han citado como «Friedrich Hegel»). El matrimonio tuvo siete hijos, pero solo tres alcanzaron la edad adulta; el mayor de los sobrevivientes era Georg. Los hermanos quedaron huérfanos de madre en 1783. En aquel tiempo, Wurtemberg era uno de los pequeños Estados que formaban parte del resquebrajado país que, tras su unificación (1871), tomaría el nombre de Alemania. Sin embargo, los territorios de lengua germana eran mucho más extensos, pues comprendían también el reino de Austria (integrado en el Sacro Imperio Romano Germánico, junto con distintos territorios húngaros y eslavos, lo regía la histórica dinastía de los Habsburgo), parte de Suiza y el oeste de

la actual Polonia (las regiones de Prusia Oriental, Silesia y Pomerania). También existía una abundante colonia alemana asentada en las actuales repúblicas bálticas —Lituania, Letonia y Estonia— y en el hoy territorio ruso de Kaliningrado, por entonces Königsberg y a la sazón patria de uno de los hombres que más influyeron en el pensamiento de Hegel: Immanuel Kant (1724-1804). Entre los numerosos Estados alemanes de la época, Prusia era el más extenso y rico, junto con el Imperio austríaco, y durante el siglo XVIII se había consolidado como potencia militar centroeuropea.

La infancia de Hegel coincidió con una de las épocas más brillantes de la cultura alemana, dominada por los ideales de la Ilustración, que reivindicaba la aplicación del análisis racional a todos los ámbitos de la vida humana, del conocimiento científico a la religión, pasando por la política y el arte. Este propósito conllevaba la crítica de todo prejuicio y oscurantismo, llegando al enfrentamiento con la autoridad de la tradición tanto en el ámbito académico como en la doctrina religiosa, política y social. La práctica de la tolerancia, la búsqueda de la felicidad y la convicción de que el progreso material depararía progreso moral para la humanidad fueron tres firmes convicciones del movimiento ilustrado. Dos sucesos de capital importancia histórica como la Independencia de las Trece Colonias (los actuales Estados Unidos de América, escindidos de la dominación británica en 1776) y la Revolución francesa de 1789 estuvieron íntimamente ligados a ideas y personalidades de la Ilustración.

LUCES Y SOMBRAS DE LA ILUSTRACIÓN

La Ilustración significó un proceso mucho más amplio que el de otras corrientes de pensamiento anteriores, como el

racionalismo, que había crecido en el continente (pensemos en sus principales representantes: Descartes, Spinoza o Leibniz), y el empirismo, un movimiento básicamente británico (recordemos a Locke, Berkeley o Hume). En la Ilustración no solo participaron pensadores, sino también artistas, científicos y políticos.

La Ilustración se extendió por los principales territorios de Occidente, a pesar de los diferentes contextos sociopolíticos: mientras el Reino Unido ya poseía instituciones modernas a finales del siglo XVIII, como la monarquía parlamentaria, y una sociedad rica, como corresponde a la principal metrópoli del momento, en Prusia, España o Rusia faltaba una clase social con la influencia suficiente para requerir las reformas necesarias para el progreso material de sus respectivos países, de modo que eran los monarcas ilustrados quienes impulsaban cambios desde la cúpula del poder. El impulsor y primer campeón del programa ilustrado había sido el francés François-Marie Arouet, más conocido como Voltaire, quien, después de tres años en Londres, fue nombrado embajador en la corte de Federico II el Grande (1712-1789), rey de Prusia desde 1740. Más tarde, Voltaire seguiría en contacto con otros monarcas ilustrados, como la zarina rusa Catalina II, desde su mansión de Ferney, en la república suiza de Ginebra.

Los hijos díscolos

La figura de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), amigo de los ilustrados, colaborador de la *Enciclopedia* de Diderot y D'Alembert y, al mismo tiempo, el primer crítico de los conceptos fundamentales de la Ilustración, muestra que el debate en torno al programa ilustrado era casi tan antiguo

como dicho movimiento, en cuyo desarrollo cabe distinguir una primera generación de intelectuales, abiertamente comprometida con el programa ilustrado, precedida por Voltaire e integrada por los escoceses David Hume (1711-1776) y Adam Smith (1723-1790), y por los franceses Denis Diderot (1713-1784), Jean le Rond d'Alembert (1717-1783) y el propio Rousseau. A esta primera generación pertenecen también los alemanes Immanuel Kant (1724-1804), Moses Mendelssohn (1729-1786) y Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), famoso autor dramático y ensayista.

La ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad.

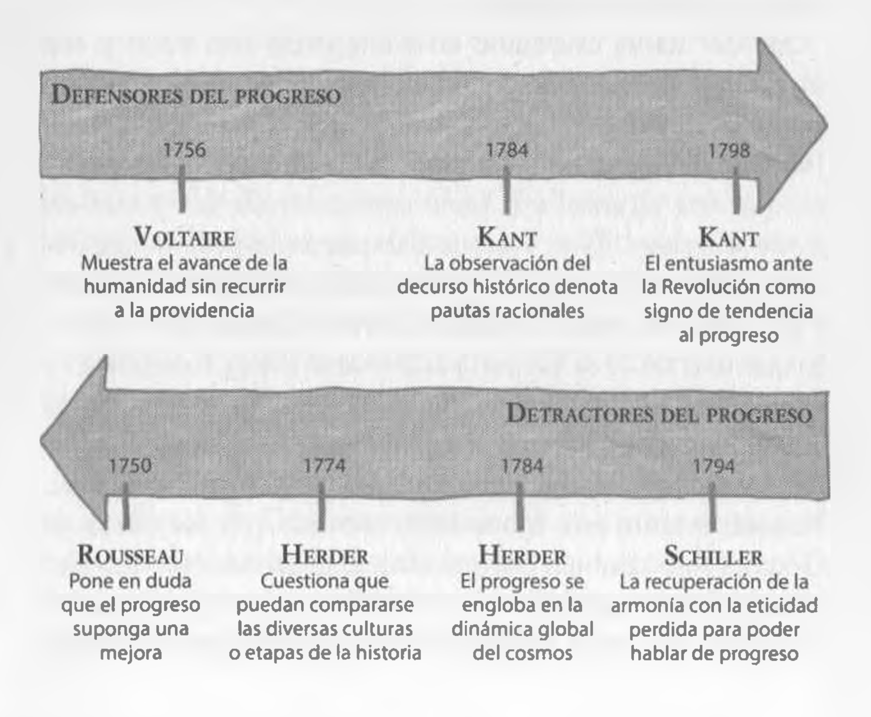
IMMANUEL KANT

A estos nombres sucedió una segunda generación, la de Johann Gottfried Herder (1744-1803) y Johann Christoph Friedrich Schiller (1759-1805), que quiso continuar la Ilustración pero desde una perspectiva nueva, poderosamente influida por las dudas que había planteado Jean-Jacques Rousseau acerca de la evidencia del progreso histórico, social y moral.

Rousseau había iniciado sus ataques con dos discursos muy comentados: el *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750), donde negó que ciencia y arte depuraran las costumbres, y el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad* (1755), donde achacó a la perversión moral de la sociedad civil el origen de las desigualdades económicas. En 1762 publicó una de sus obras clave, el *Emilio*, canto a la espontaneidad infantil y a la armonía con la naturaleza, dos perspectivas que chocaban contra los principios ilustrados, puesto que Kant había considerado que la Ilustración consistía en abandonar la «autoculpable minoría de edad» de quienes no usaban su capacidad racional, y el movimiento ilustrado en general había concebido la naturaleza como una

EL DEBATE SOBRE EL PROGRESO

Uno de los rasgos ideológicos de la Ilustración consistió en su defensa de la idea de progreso, según la cual el paulatino avance de una visión racional acerca de la naturaleza y el ser humano incrementaba el conocimiento científico y práctico, que se impondría a la creencia y la autoridad de la tradición, y cuya acumulación depararía tanto la mejora de las condiciones de vida materiales como el perfeccionamiento moral de la humanidad. Por supuesto, ese progreso pasaba por la renovación de las estructuras políticas y jurídicas del Antiguo Régimen; de ahí que el estallido de la Revolución francesa fuera interpretado por muchos intelectuales de la época como el triunfo de la razón en su lucha contra el inmovilismo feudal. Sin embargo, esta convicción tuvo críticos y detractores. Entre los primeros figuraron Herder, quien negó la posibilidad de comparar a unos pueblos y otros, y Schiller, reivindicador de los valores sociales de la antigua Grecia. Frente a ellos, Rousseau fue un antagonista de la idea de progreso, al considerar que la sociedad pervertía los buenos sentimientos naturales del ser humano.



realidad ajena al ser humano, al que solo era útil de modo instrumental, a efectos productivos.

Por su parte, en el ámbito de la Ilustración alemana, Herder inició su crítica al programa ilustrado con invectivas contra Voltaire, el primero en plantear de manera abierta la reflexión sobre el sentido de la historia; sobre la cuestión, central para la sensibilidad ilustrada, de la existencia o no de una tendencia hacia el progreso, que dotara a la civilización de argumentos optimistas. En su escrito *Otra filosofía de la historia* (1774), Herder cuestionaba la pretensión de Voltaire de identificar una tendencia al progreso de la humanidad comparando la evolución de las costumbres en los diversos pueblos y naciones. Herder señaló que cada cultura tenía sus propios criterios y su propio concepto acerca de valores como la felicidad o el progreso, y reivindicó además la función de las tradiciones como depósito de conocimientos secularmente acumulados.

Herder había estudiado en Königsberg con Kant y con el filólogo Johann Georg Hamann (1730-1788). Tras un período en Riga, viajó por Alemania y trabó amistad con Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), el mismo año en que este alcanzaba la fama con su novela *Las penas del joven Werther* (1774). Ambos elaboraron su poética inspirados por la nueva sensibilidad que había anunciado Hamann y aún antes el poeta británico Edward Young (1683-1765), lo que más tarde se llamaría *Sturm und Drang* (tempestad y empuje), la reivindicación del genio creativo que no necesita reglas para crear, que expresa sus sentimientos y ve en las fuerzas de la naturaleza el eco de su propia fuerza interior. Fue importante este movimiento no solo por las obras de Goethe, sino también porque ofreció la primera versión elaborada de eso que la Modernidad llamará «expresivismo», la idea de que cada individuo es único; de que cada artista

se expresa en su obra y cada ser humano está llamado a la autorrealización de su potencial creativo.

Empirismo y racionalismo: el reto de Hume

Para el proyecto ilustrado, la consecución de los logros que distinguirían el progreso de la humanidad dependía en buena medida del desarrollo de las ciencias experimentales, así como del triunfo de sus principios racionales sobre la superstición y la autoridad de la costumbre y las tradiciones. En la elucidación de este patrón científico convergían dos tradiciones filosóficas opuestas, el empirismo británico y el racionalismo, heredero del francés René Descartes (1596-1650).

La Ilustración francesa adoptó los presupuestos básicos del empirismo británico, que tuvo en Diderot y D'Alembert dos grandes valedores; por el contrario, la herencia del racionalismo sobrevivía en el ámbito germánico, en la obra de los discípulos de Leibniz y Wolff. Los empiristas pretendían que la mente, al nacer, era como la *tabula rasa* de la que hablaba el inglés John Locke (1632-1704): una pizarra sin notas que va llenándose de contenidos a medida que tenemos percepciones. Según esta explicación, los humanos vendrían al mundo sin ninguna idea innata, pues todas las ideas —los contenidos de nuestra mente, para decirlo en términos modernos— serían fruto de nuestras sensaciones e impresiones, es decir, de nuestras experiencias.

El alemán Gottfried Leibniz (1646-1716), defensor del racionalismo de Descartes, respondió que cabía distinguir entre verdades *a priori* (verdades de razón como las verdades matemáticas, cuya validez no necesita comprobación experimental) y verdades *a posteriori* o empíricas, cuya va-

lidez solo podemos comprobar mediante la experiencia de los sentidos. Se trataba por tanto de un debate con implicaciones morales porque, si la mente humana está en blanco al nacer, significa que tampoco tiene conocimiento de una ley natural.

El debate entre racionalistas y empiristas recibió un nuevo impulso tras la (auto)crítica del empirista David Hume (1711-1776) a las bases mismas del empirismo: al extraer todas las consecuencias de la premisa empirista (todos nuestros conocimientos derivan de las impresiones captadas por nuestros sentidos, internos o externos), Hume llegó a la conclusión de que nuestra noción de causa —el vínculo entre causas y efectos— no era algo observable en la naturaleza. Si la única vía de legitimación de una idea era remontarla hasta las impresiones correspondientes, y no había posibilidad de percibir el vínculo entre causas y efectos, lo que percibimos es la situación A y la situación B, y lo único que podemos decir es que suponemos o creemos que A ha causado B. Con esta crítica a la noción misma de causa, Hume quitó al empirismo su propia base: no podemos afirmar que las ideas que tenemos sean causadas por una realidad exterior, porque la noción misma de causa es una hipótesis sin fundamento, tan solo una creencia hacia la que nos sentimos inclinados (la conexión causal es el fruto de un hábito psicológico). Por tanto, nuestro conocimiento de la realidad es poco fiable para un empirista consecuente, y el escepticismo parece inevitable.

Así pues, el debate entre racionalistas y empiristas parecía haber llegado a un callejón sin salida al extraer Hume las consecuencias escépticas de un empirismo consecuente. Su obra suponía un reto para todos lo que quisieran seguir haciendo filosofía.



Racionalismo y empirismo fueron las corrientes filosóficas que diseccionaron el conocimiento humano a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Descartes (arriba, a la izquierda) fue el fundador de la corriente racionalista, y Leibniz (arriba, derecha), uno de sus seguidores más destacados. Ambos tuvieron su principal crítico en el empirista Hume (abajo, a la izquierda), cuyas reflexiones negaron a la metafísica la condición de ciencia. Esta tesis fue recogida y desarrollada por Kant (abajo, derecha).

Kant recoge el guante

Kant es uno de los personajes principales de la historia de la filosofía, no solo porque solucionase la disputa entre racionalistas y empiristas, sino porque descubrió un ámbito nuevo en el que plantear el dilema: el ámbito del examen de la racionalidad, de las condiciones que hacen posible que razonemos sobre la realidad. Este ámbito de las condiciones de posibilidad es el que Kant llamó «trascendental».

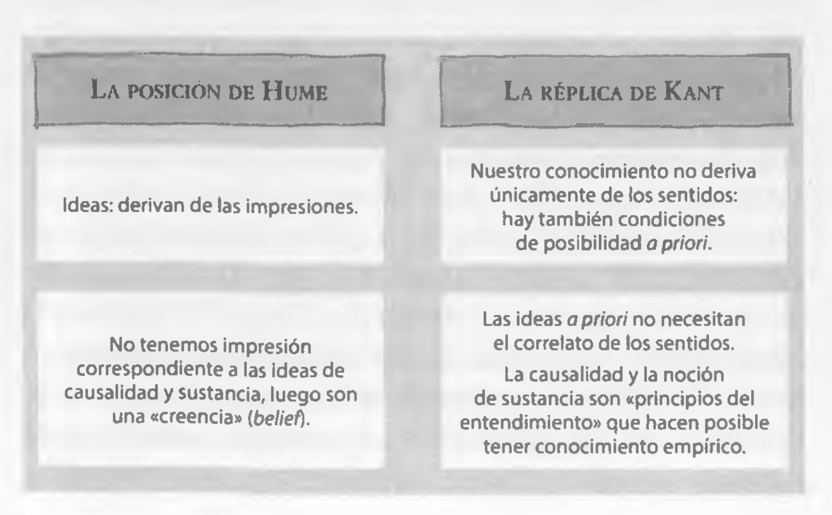
Lo que Kant pretendía no era hacer un tratado de psicología, ni menos aún fisiología de la percepción. Al examinar las condiciones que hacen posible el razonar, no se refería al nervio óptico ni al cerebro, sino al examen de lo que es percibir y razonar para un ser racional finito, y distinguió dos tipos de facultades de los seres racionales que hacen posible nuestra comprensión de la realidad: una facultad pasiva, capaz de recibir sensaciones (la sensibilidad), y otra activa, capaz de organizar esas sensaciones de modo conceptual, es decir, de poner un nombre a lo que estamos sintiendo, y de combinar esos nombres en afirmaciones o negaciones (juicios) sobre la realidad. Esta actividad se desdobla en dos facultades: la capacidad para formar conceptos y juicios (el entendimiento) y la de organizar esos juicios en un sistema (la razón).

Kant examinó en su *Crítica de la razón pura* qué es lo que hacía posible formular juicios: tanto los empíricos o *a posteriori*, como los juicios basados tan solo en la razón, las verdades *a priori*. Todas nuestras afirmaciones o negaciones acerca de objetos empíricos suponen un espacio en el que se encuentran y todas ellas se hacen también en el tiempo. Espacio y tiempo no son realidades observables, sino las condiciones para que podamos tener impresiones, sensaciones o discusiones. La realidad, tal como la conocemos, es fenoménica (del

griego *phainomenon*, «lo que se muestra»), mientras que no podemos saber cómo es la realidad en sí, independientemente de nuestra interpretación (el noúmeno), y solo nos cabe presuponer que se trata de una realidad externa a nosotros.

El esfuerzo titánico de Kant para salvar a la razón de las conclusiones escépticas que se derivaban de Hume fue conseguido al precio de asumir una posición humilde con respecto a nuestras posibilidades: somos seres racionales, sí, pero finitos, y nuestra razón también lo es, tiene límites que definen un territorio sobre el que podemos hacer ciencia y otro que escapa al ámbito de lo científico, de aquello que podemos afirmar o negar con seguridad. Y en ese ámbito que excede el límite de nuestras posibilidades está el hablar de la totalidad de lo real (el mundo), del protagonista de nuestras acciones (el alma) y de Dios como Absoluto.

Cuestionar la posibilidad de conocer racionalmente la existencia de Dios o la certeza del infinito, como hizo Kant, planteaba también una contraposición entre la «religión positiva», dictada por la tradición, y la «religión natural», lo que podemos decir acerca de Dios con el solo uso de la



Hume consideró que las nociones de causa y sustancia eran ideas derivadas de la cercanía entre impresiones. Kant las tomó como esquemas formales del conocimiento humano, previos a las percepciones.

razón, un planteamiento que en Voltaire había dado paso al deísmo, doctrina que suponía la existencia de una divinidad trascendente, pero sin atribuirle los rasgos y capacidades que le habían sido asignadas en la religión tradicional (por ejemplo, sostenía Voltaire que Dios no se inmiscuía en los asuntos terrenales).

En su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), Kant delineó las bases de la filosofía práctica presentada en la *Crítica de la razón práctica* (1788), su gran tratado de ética. La perspectiva kantiana se basaba en la distinción radical entre el ámbito de la naturaleza, dominado por leyes mecánicas y necesarias, y el ámbito de la libertad, es decir, de las decisiones que tomamos en tanto que seres libres dotados de razón. Ahora bien, que los hombres sean capaces de regirse por esa misma razón para tomar sus decisiones y responsabilizarse de sus acciones no significa que siempre lo hagan. Esta circunstancia permitió distinguir a Kant entre la moral autónoma (basada en su propio ejercicio racional) y una tradición que proponía diversos tipos de moral heterónoma, es decir, gobernada por normas dictadas por una realidad exterior a los propios individuos (por ejemplo, el temor a Dios). Esta llamada a la autonomía se basaba en la célebre divisa kantiana «¡Atrévete a pensar por ti mismo!», lanzada en el artículo *¿Qué es la Ilustración?* (1784).

LA FORMACIÓN DE UN PENSADOR

Estos eran los principales debates intelectuales vigentes en la infancia de Hegel, quien recibió las primeras lecciones de su madre; de ella aprendió a leer y escribir, además de la primera conjugación latina, ya conocida por el futuro filó-

sofo a la edad de cinco años, cuando ingresó en la escuela primaria. Más tarde, en el *Gymnasium* (centro de segunda enseñanza) estudió historia, teología y las obras literarias de los clásicos grecolatinos; allí tuvo acceso también a un texto de Moses Mendelssohn, el *Fedón* (1767), versión del célebre diálogo platónico homónimo acerca de la inmortalidad del alma, que impresionó especialmente al muchacho por su narración de la muerte de Sócrates.

Mientras Hegel destacaba en el *Gymnasium*, la cultura alemana dio muestras de su rápida explosión, y por cierto con una variedad estilística y conceptual que denotaba el debate abierto entre los escritores germanos: Lessing estrenó su drama *Natán el sabio* (1779), que reivindicaba la tolerancia religiosa (la figura del sabio hebreo Natán se convirtió en uno de los símbolos de la Ilustración alemana); Kant publicó la *Crítica de la razón pura* (1781), obra que zanjaba el contencioso filosófico entre las escuelas racionalista y empirista; y Schiller provocó un gran escándalo con el estreno de su drama *Los bandidos* (1782), por lo desmedido de las pasiones que agitan a los personajes y el espíritu de rebeldía social patente en su texto.

Egresado con brillantez del *Gymnasium* de Sttutgart, Hegel ingresó en 1788 en el seminario de Tubinga, un centro preparatorio para los futuros pastores de la Iglesia luterana alemana; ocuparía plaza de pensionado en el llamado *Stift* (fundación), donde los estudiantes residían mientras cursaban tres años de filosofía y otros tres de teología. Allí trabó estrecha amistad con otros dos pupilos, el poeta Friedrich Hölderlin (1770-1843), compañero desde el primer curso, y el precoz filósofo Friedrich Schelling (1775-1854), cinco años menor, que ingresó en la institución en 1790. Los tres compartieron la misma admiración entusiasta por la Revolución francesa, iniciada en 1789.

Ideales de juventud

En Tubinga, Hegel se afanó en la lectura de las obras de Rousseau: el *Emilio*, ya citado; *El contrato social*, primera teoría moderna de la democracia, basada en la idea de la representación parlamentaria como expresión de la voluntad general; y las *Confesiones* (memorias del filósofo ginebrino). Los tres libros disputaban el interés del muchacho con las noticias que llegaban desde Francia. Se dice que los tres amigos —Hegel, Hölderlin y Schelling— plantaron juntos un árbol de la libertad, en honor de la Revolución y a modo de símbolo de los nuevos tiempos cuya eclosión aguardaban.

Uno de los méritos de los pensadores coetáneos de Hegel es que intentaron conciliar los argumentos de las dos generaciones de ilustrados con criterios dispares: tanto Schelling como Hegel se hicieron eco de las críticas de Rousseau, Herder o Schiller a la noción mecánica de naturaleza que inspiraba a los primeros ilustrados; saludaron también la reivindicación herderiana del valor de las expresiones culturales y las tradiciones como encarnación del modo de ser de cada pueblo, dotado de su propia lógica; y al mismo tiempo quisieron salvar el impulso liberador que supuso el programa ilustrado, el cual, lejos de haberse agotado en el período en que Schelling o Hegel alcanzaron la madurez, estaba dando sus primeros frutos políticos en las revoluciones americana y francesa.

Por esta misma época del *Stift*, la influencia de Hölderlin se aprecia en la fascinación que la Grecia clásica suscitó en adelante en Hegel; una atracción compartida por buena parte de aquella generación de estudiantes, al ser la *polis* helena —en especial la de Atenas— uno de los pocos precedentes de algo parecido a esa democracia de la que hablaba Rousseau y de la que Alemania carecía. Su reflexión identificó el



EL ÁRBOL DE LA LIBERTAD

El árbol de la libertad era en ocasiones un árbol real y en muchas otras simplemente un palo, coronado con un gorro frigio de color rojo, símbolo de la Revolución y adornado con banderas. Los árboles de la libertad estuvieron muy extendidos en Francia durante el período jacobino, y también en Alemania e Italia entre los partidarios del jacobinismo francés, especialmente hasta 1794. En este período de entusiasmo entre los republicanos europeos, que veían en la Revolución francesa un fenómeno no solo nacional, sino con implicaciones para todo el continente, se inscribió el gesto de los amigos de Tubinga, Hegel, Hölderlin y Schelling, así como de otros jóvenes muy ligados a estos y a la vez comprometidos activamente con el programa revolucionario (como Isaac von Sinclair, amigo de Hölderlin). En la imagen, grabado contemporáneo de la Revolución francesa en el que se muestra a los patriotas bailando junto a un árbol de la libertad.

patriotismo del habitante de la ciudad-estado con el espíritu del pueblo predicado por Herder (el *Volksgeist*, entendido como el conjunto de las fuerzas creativas de un colectivo humano, manifestadas en su lengua, sus tradiciones y su derecho). Hegel entendió que los antiguos griegos encarnaron un ideal de libertad individual en perfecta armonía con la pertenencia a una comunidad materializada en el Estado, y coligió que solo dentro de la estructura estatal puede ser genuinamente libre el ser humano (otra herencia de Rousseau), puesto que la libertad no es el ejercicio discrecional de los caprichos, sino la práctica de la ley moral que regula las relaciones entre el individuo y la colectividad. De este modo se fundían en la mente del joven Hegel el patriotismo, la eticidad y la belleza. Schiller lo había expresado así, de un modo lírico, en su poema *Los dioses de Grecia* (1788):

> Donde ahora, como dicen nuestros sabios,
> solo gira una bola de fuego inanimada
> conducía entonces su carruaje dorado
> Helios con serena majestad [...].
> La seriedad tenebrosa y la triste resignación
> fueron desterradas de vuestro alegre servicio,
> todos los corazones debían latir felices,
> pues estabais emparentados con la felicidad.
> No había entonces nada más sagrado que lo bello,
> el dios no se avergonzaba de ninguna alegría
> donde las inocentes musas se ruborizaban,
> donde las Gracias se ofrecían [...].
> Hermoso mundo, ¿dónde estás? Vuelve
> amable apogeo de la naturaleza.

Hegel permaneció en el seminario hasta 1793, cuando lo abandonó sin intención de hacerse párroco y optó por em-

plearse como preceptor en casa de una familia adinerada. Lo consiguió en Berna (Suiza), desde donde mantuvo su interés por las noticias que llegaban de Francia, a la par que aplicaba su principal esfuerzo intelectual —a instancias de Hölderlin también— a la lectura y crítica de las obras de Immanuel Kant.

La obra de Hegel se inició en una serie de escritos que no llegaron a ver la luz, como una meditación acerca del significado de la religión positiva y una redefinición de la religión natural. En sus primeros textos, borradores que redactó mientras se encontraba trabajando como profesor particular, primero en Suiza y luego en Frankfurt, examinó la relación entre lo que llamaba la religión positiva (la heredada de la revelación y la tradición) y la que se puede deducir a partir de una reflexión (la «religión natural»). En ese primer momento, Hegel pensaba en términos cercanos a los de Rousseau y Kant, es decir, aspiraba a una religión natural convergente con los dictados de la razón, ya que ambas proponían una vida basada en la moral. El judaísmo, por ejemplo, le parecía una religión «mecánica», basada en la sumisión a una ley externa y, por tanto, opuesta a la libertad (un argumento muy similar al que Nietzsche esgrimió contra el cristianismo décadas después, sin conocer el precedente hegeliano). A partir de esa premisa, concluyó que las religiones hebrea y cristiana se basaban en una autoridad poco atractiva para los espíritus libres, pues no solo interponían reglas de conducta, sino que también pretendían dominar los sentimientos. Así lo manifestó en su escrito *La positividad de la religión cristiana* (1795):

> Se supone que sentimos más dolor por la muerte de nuestros parientes cercanos del que realmente sentimos. Los signos externos de este sentimiento son gobernados no tanto por nuestros sentimientos reales como por lo que se supone que

sentimos, y en esta materia la convención ha llegado hasta el punto de fijar la intensidad y duración del sentimiento.

Sin embargo, en otro opúsculo coetáneo, *Vida de Jesús*, el fundador del cristianismo es tratado como difusor de un mensaje muy similar —si no idéntico— a la razón autónoma que Kant presentó en su *Crítica de la razón práctica*: «La razón pura, enteramente libre de cualquier límite o restricción en absoluto, es la deidad misma», escribió Hegel.

Un programa para una nueva civilización

En 1797 Hegel volvió a Alemania para establecerse en Frankfurt, donde Hölderlin le había encontrado trabajo como preceptor de otra familia, los Gogel. Su entrañable amigo residía en la ciudad desde 1795; allí tenía como pupilos a los hijos del banquero Gontard.

Ya en Frankfurt, Hegel copió y retocó un texto elaborado probablemente junto con Hölderlin y Schelling. Se trataba de un primer esquema de ideas, un borrador de dos hojas del que se ha conservado solo la mitad (la segunda), pero que a pesar de su brevedad representa un documento muy interesante para entender las ideas que los tres amigos compartían en esa época. No fue publicado hasta el siglo XX, bajo el título *El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán*.

El texto muestra en toda su intensidad la aflicción romántica, que no rechaza la función decisiva de la razón en el movimiento de la historia humana, pero se niega a renunciar al sentimiento como vehículo de expresión y también, por qué no, como vía de conocimiento. Así, el *El más antiguo programa...* propone una síntesis entre mito y razón, creencia

y ciencia; no solo un nuevo modo de pensar, sino las bases para una nueva civilización.

Según los tres amigos, la razón instrumental ilustrada había establecido una relación de explotación con respecto a la naturaleza, así como la mecanización de la vida humana tanto en el aspecto económico como social. El individuo había perdido la «virtud pública», es decir, su proyección como miembro de un colectivo regulado por normas éticas, y el nuevo modelo de Estado implantado actuaba como un engranaje autónomo, ajeno a los deseos e impulsos de sus ciudadanos. Urgía recuperar el sentimiento de comunidad, tanto con los demás seres humanos como con la naturaleza, sin tener que renunciar a los logros intelectuales de la Ilustración (esto es: la razón como norma suprema de conducta y la religión natural). Por ello preconizaban una «mitología de la razón» que emocionara como las historias de los dioses y héroes de la Antigüedad.

Los tres autores del *El más antiguo programa...* aseguraban: «El filósofo tiene que poseer tanta fuerza estética como el poeta», tras haber asumido que «la verdad y la bondad se ven hermanadas solo en la belleza». A continuación encumbraban a la poesía como «maestra de la humanidad» y hacían votos por un «Monoteísmo de la razón y del corazón, politeísmo de la imaginación y del arte». Dicho de otro modo: por un sujeto que se explique a sí mismo el mundo desde una perspectiva racional, libre de mitos oscurantistas y de servidumbre ante principios ajenos al dictado de la conciencia, pero que no halle en su propia condición ningún freno o límite para el despliegue de todas sus capacidades creativas. Por ello se alude a la necesidad de crear nuevos mitos, ficciones con poder sugerente pero que no engañen ni aten en la ignorancia y la sumisión como hacían las viejas leyendas, sino que honren

al nuevo valor supremo –la autonomía moral del sujeto– y estimulen su imaginación.

El profesor Hegel

La estancia en Frankfurt concluiría en 1801, precisamente el mismo año en que Napoleón Bonaparte toma el poder en Francia y la Revolución que había sembrado de árboles de la libertad Europa entera adquiere un cauce institucional personalista, contradictorio con sus valores originales. Hegel sentó plaza de profesor en la universidad de Jena (Turingia), donde ya ejercía como docente —desde 1799— su amigo Schelling. Este había sustituido a otro de los personajes destinados a dejar una profunda huella en el pensamiento hegeliano: Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), quien hubo de abandonar su puesto bajo acusación de ateísmo. Por aquellos días, Schelling acababa de publicar su *Sistema del idealismo trascendental* (1800).

Personaje de carácter resuelto, Fichte se había comprometido públicamente a resolver los retos teóricos derivados del sistema de Kant, y esa intrepidez le reportó tantas críticas y enemistades como su fama de jacobino y ateo.

La propuesta teórica fichteana sentó las bases del idealismo alemán: tomando como punto de partida la actividad espontánea de la conciencia que Kant había instaurado como fundamento necesario del conocimiento, el profesor de Jena sostuvo que todas las representaciones son producto de un *Yo* que puede interpretarse como abstracción de las potencias intelectuales del ser humano. De este modo, la actividad del sujeto no se limita —como en Kant— a modelar la percepción, sino que es la propia acción mental la que crea el fenómeno al *chocar* —por decirlo de un modo muy plástico— con

los entes exteriores a la conciencia. En palabras de Fichte, no se trata de un Yo «determinado por las cosas, sino determinado a las cosas», con lo que su acto de conocimiento es puramente libre, sin imposición ni necesidad externa de ningún tipo, y en su proceder asimila el trabajo gnoseológico —la generación de conocimiento— y la acción moral.

La verdad y la bondad se ven hermanadas solo en la belleza.

El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán

Esta sustancia, el Yo fichteano, tiene conciencia de sí misma mediante una intuición intelectual anterior a todo conocimiento, y de ella nacen las bases lógicas de cualquier ciencia, como son los principios de identidad (el Yo es idéntico a sí mismo), contradicción (el Yo es opuesto al No Yo) y razón suficiente (tanto el Yo como el No Yo forman parte de la misma conciencia y, por ello, son complementarios). De este modo, Fichte dota con la estructura del silogismo —tesis, antítesis y síntesis— a los procesos fundamentales de la realidad, que se fraguan en la conciencia humana. El conocimiento es la culminación de ese proceso silogístico. He ahí la semilla conceptual de la dialéctica hegeliana.

Por su parte, Schelling había elaborado una filosofía de la naturaleza influida tanto por Fichte como por Baruch Spinoza (1632-1677), filósofo racionalista neerlandés, de orientación panteísta, para quien todos los entes eran modos —es decir, variaciones o manifestaciones finitas— de una realidad superior absoluta y omnicomprensiva, constituida según principios racionales («*Deus sive natura*», Dios o naturaleza). Para Schelling, la naturaleza no era el simple No Yo puesto por el Yo del que hablaba Fichte, sino una realidad autónoma, orgánicamente viva, de la que nacía el propio Yo. Este último podía reconocer los principios racionales patentes en la organización de los seres vivos, precisamente por compartir su



La incorporación de Hegel al plantel docente de la Universidad de Jena coincidió con el estallido del movimiento romántico. Desde principios del siglo XVIII la ciudad acogía el mayor de los centros de estudios superiores del ámbito germano. En la imagen, vista panorámica de Jena hacia 1740, grabado de Johann Georg Ringlin y Friedrich Bernhard Werner.

origen; y como el Yo era la conciencia de la naturaleza, ambas sustancias se fundían en una misma identidad.

Hegel se interesó vivamente por la diatriba teórica entre los dos filósofos recién comentados, cuyas doctrinas cotejó en su ensayo *Sobre la diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling* (1802).

EN BUSCA DE LA DIALÉCTICA

La alternativa filosófica que debía superar las interpretaciones expuestas por Fichte y Schelling no era un término medio entre ambas. Hegel perseguía una nueva perspectiva racional para sanar la angustia que el poeta y el filósofo románticos experimentaban ante su personalidad desgajada entre razón y sentimiento, moral y naturaleza. En ese proyecto trabajó durante todos sus años en Jena, labor culminada con la *Fenomenología del espíritu* (1806).

La obra *Sobre la diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling* resulta interesante por varias razones. En primer lugar, la obra presenta algunas definiciones conceptuales que se conservarán en la etapa de madurez de Hegel, como la distinción entre entendimiento y razón, que en realidad consiste en una alteración de los sentidos originales de ambas voces en la terminología kantiana.

El primer paso en la argumentación de Hegel delataba el error en el razonamiento de Kant, y también de todas las generaciones de filósofos anteriores, que por igual se habían limitado al uso de la razón analítica o, para decirlo en términos hegelianos, del entendimiento, la facultad capaz de razonar dividiendo, distinguiendo y organizando la realidad en función de los dos principales principios de la lógica aristotélica: identidad y no contradicción.

(En la lógica tradicional, *A no puede dejar de ser A* —principio de identidad—, y tampoco puede ser al mismo tiempo *A y No A* —principio de no contradicción—. Por ejemplo: un perro siempre será perro —identidad—, por lo que nunca podrá ser a la vez perro y gato —no contradicción—.)

La distinción entre entendimiento y razón había sido introducida por Kant, pero no en el sentido que le da Hegel desde sus primeras obras. Según el primero, el entendimiento era la facultad de crear conceptos, es decir, de agrupar o dividir la experiencia sensible en atención a las similitudes y contradicciones aparentes, guiada por las doce categorías *a priori* de nuestra conciencia. De la actividad del entendimiento se obtenían juicios —afirmaciones— que la razón se encargaba de relacionar, para obtener conclusiones que debían aportar conocimiento del mundo y una guía para la conducta moral. Por tanto, la razón kantiana solo se servía secundariamente de la experiencia, que le llegaba tamizada por el entendimiento; también por ello, la razón tenía capacidad para abstraer ideas que no procedían de la experiencia sensorial, como el alma, Dios, el infinito...

Desde el punto de vista de Hegel, el entendimiento corresponde al pensamiento finito, al que también llamó «reflexión» o «pensamiento reflexionante», incapaz de ver lo que se oculta detrás de las aparentes contradicciones; su actuación se detiene en las diferencias y no ve la unidad profunda que las anima. Es, sin duda, un paso a superar tanto en la escala de la subjetividad como en el plano de la conciencia colectiva. Por el contrario, la razón sería una facultad más elevada, capaz de pensar la realidad desde una perspectiva distinta, holística (es decir, comprehensiva), que capta a la vez la diferencia aparente y la identidad subyacente.

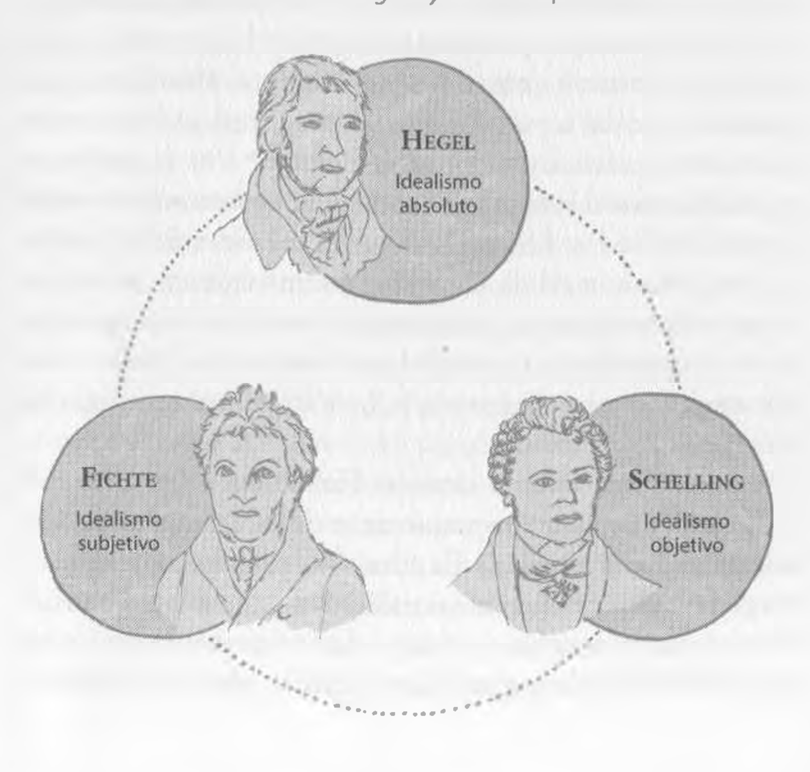
Pensemos en un ser humano y, sobre todo, en la diversidad de sus estados a lo largo de la vida. ¿Son la misma

persona ese niño que ayer amamantaba su madre, completamente dependiente de ella, y ese hombre que hoy aparece maduro y robusto, poseedor de un fuerte sentimiento de autonomía personal? ¿Y qué decir del joven que salió de su casa aún cargado de inocencia, y hoy sufre la vejez y la enfermedad después de una vida plagada de dolor e insatisfacción? Sería absurdo pensar que se trata de parejas de seres individuales, opuestos en sus respectivas psiques y anatomías pero unidos por una memoria común. Se trata del mismo sujeto, pero en momentos diferentes de una vida que solo puede comprenderse contemplando todos sus estadios, y desde sus propias oposiciones (salud-enfermedad, juventud-vejez, inocencia-experiencia, alegría-dolor...). La ciencia verdadera es, según Hegel, esa visión global que pretende atrapar la dialéctica, y la Razón —así, con mayúscula— es la facultad capaz de entender el movimiento dialéctico de los opuestos.

Hegel agradeció a Fichte y Schelling su audacia al distinguir la letra del kantismo de su espíritu (lo que otros llamarían la infidelidad de Fichte y Schelling respecto a algunas de las conquistas de Kant); por ejemplo, ambos eliminaron la noción de nóumeno o «cosa en sí» como límite insuperable de la conciencia (y por tanto como contradicción irresoluble, antidialéctica). Kant había entendido el noúmeno como la realidad tal cual era, manifestada a través de los fenómenos pero incognoscible en toda su integridad. Esa presencia casi amenazadora, que conllevaba una sospecha sobre la fiabilidad de nuestro conocimiento, se desvanecía en el Yo de Fichte —puesto que todo lo real adquiría sentido en su acto de libre expansión hacia el No Yo— y también en la filosofía de la identidad de Schelling, que unía sujeto y naturaleza en un mismo origen, para luego contemplarlos como dos fases del despliegue de la realidad.

LA TRÍADA DEL IDEALISMO ALEMÁN

La obra de Immanuel Kant fue el punto de partida del idealismo alemán, pero su pensamiento recibió sustanciales críticas por parte de los filósofos idealistas posteriores, como Fichte (*Doctrina de la ciencia*, 1794), Schelling (*Sistema del idealismo trascendental*, 1800) y Hegel (*Fenomenología del espíritu*, 1806), que desarrollaron doctrinas propias y aun contradictorias entre sí. Fichte buscó la clave de su explicación en un Yo previo a la intelección, que era voluntad incondicionada y constituía la realidad con su acto intelectivo, mientras que Schelling arraigaba ese principio en la naturaleza. Frente a ambos, la perspectiva de Hegel propuso un espíritu que daba sentido a los dos como autoconciencia que asumía las diferencias solo aparentes entre sujeto y objeto, entre libertad y necesidad, y proclamó que la función última de la filosofía era la supresión de esa diferencia por medio de la dialéctica, el método que podía captar el movimiento transformador de la realidad. Tras la *Fenomenología* Hegel desarrolló su método en la *Ciencia de la lógica* y la *Enciclopedia*.



El criterio de verdad

Relacionada con lo anterior, otra de las precisiones conceptuales expuestas en esta obra y que perdurará en el pensamiento de madurez de Hegel consiste en la diferencia entre las opiniones y la filosofía. En cierto modo se recoge la antigua distinción, ya planteada hace muchos siglos por Parménides y sancionada por Platón, entre la *dóxa* (la opinión, basada en el conocimiento fenoménico, de origen sensorial y por tanto mudable) y la *episteme* (el conocimiento de las realidades perennes que no se manifiestan en el mundo fenoménico). Según Hegel, la mera curiosidad se conforma con «coleccionar conocimientos»; el curioso examina cada uno de los sistemas filosóficos como si fueran la sola expresión de la opinión de su creador. Reducido así a una cuestión de simples pareceres, todo pensamiento es añadido a «la colección de momias».

El problema que planteaba Hegel es el siguiente: ante la evidencia de que existen diferentes sistemas filosóficos, ¿qué sentido cabe dar a esa pluralidad? ¿Es simplemente un conjunto de caprichos de uno u otro autor? Por el contrario, ¿puede la razón reconocer en ellos un momento de verdad y, más allá de las diferencias, certificar la identidad que les subyace, en la medida en que cada uno intenta ser expresión no de los puntos de vista subjetivos de sus autores, sino de la propia Razón (entendida, tal cual se ha dicho, como pensamiento que contempla la unidad subyacente bajo los diferentes conceptos)?

En ese plano quería situarse Hegel: como portavoz de la Razón (y no como representante de una simple opinión, tan parcial como otras). La filosofía, advierte al lector, no surge por el capricho de un individuo que carece de mejor ocupación para su tiempo, sino por la necesidad que una época tiene de dar expresión a aquello que se le aparece

como divido, rasgado y atravesado por la «escisión». La división en dos partes o «escisión» —por ejemplo, entre la razón y el sentimiento— es un término técnico para Hegel, un síntoma de una situación que necesita ser superada; de la escisión parte su dialéctica de los contrarios.

Para superar esa escisión se requiere una filosofía que no caiga en ningún unilateralismo. En *Sobre la diferencia...*, tras la crítica del pensamiento de Fichte, debería pasarse a la comparación entre este y Schelling, pero las citas del amigo se reducen a una, porque quien habla es ya el propio Hegel.

Frente a la visión escindida común a Kant y Fichte de la oposición entre la naturaleza, reino de la necesidad, y el ámbito de la libertad, Hegel hizo suya la nueva filosofía de la identidad que Schelling estaba elaborando, y que entendía la naturaleza como animada por el mismo principio que actúa en el hombre, el espíritu. ¿Qué sentido debe darse a este término? Cabe entenderlo como una abstracción de la autoconciencia, tanto individual como colectiva; un pensamiento activo que se reconoce como tal y a la vez se examina a sí mismo como objeto, del mismo modo que se plasma en convicciones íntimas y valores colectivos. Unas mínimas nociones de historia de la filosofía sugieren varios precedentes conceptuales de este espíritu hegeliano: la conciencia cartesiana que reconoce su existencia a través del propio pensamiento («*Cogito, ergo sum*»; pienso, luego existo); la apercepción trascendental de Kant, expresión que designa a la conciencia que acompaña a cualquier experiencia; y, cómo no, el Yo indeterminado de Fichte, su antecesor inmediato y, seguramente también, su modelo más cercano.

Cabe recordar también otra de las ideas clave del pensamiento hegeliano ya presente en *Sobre la diferencia...*, como es el *Zeitgeist* (espíritu del tiempo, o de la época), convicción de que cada período histórico necesita una teoría que

exprese adecuadamente su manera de pensar. Herder había acuñado la expresión «espíritu de la época» para designar una forma de concebir el mundo y de sentir que se reconoce distinta con respecto a épocas anteriores, y Hegel se sirvió del mismo argumento para sugerir que Fichte no había conseguido dar forma a esa nueva conciencia que irrumpía en las reflexiones y los escritos de los pensadores, poetas y políticos de su generación.

En función de los recursos culturales con los que cuenta, cada época intenta dar forma a la razón, a la verdad, a los anhelos de los hombres y mujeres que la habitan. Pero todo resultado es siempre parcial y, por tanto, frustrante.

¿Puede este «espíritu del tiempo» aportar soluciones satisfactorias a las inquietudes que lo mueven? La tarea es compleja. Desde la perspectiva de Hegel, cada cultura es el fruto de un trabajo de formación (*Bildung*), pero, al mismo tiempo, cada obra de la cultura, en la medida en que es finita y limitada, resulta insatisfactoria, porque solo consigue expresar de forma parcial algo que es total: la Vida.

Para Hegel, la Vida con mayúsculas no supone un término limitado a su sentido biológico, pues el filósofo la entendía como el proceso dinámico —a vueltas con la dialéctica— que recorre toda la Creación. En este sentido, una institución puede estar viva o muerta si funciona de manera mecánica y sigue rutinariamente un procedimiento, como un autómata, o bien estar realmente animada, como nosotros, que no somos autómatas sino seres dotados de alma.

Se ha mencionado ya la insatisfacción de románticos e idealistas con la visión mecanicista de la naturaleza heredada de Isaac Newton y asumida por la Ilustración. Entendían aquellos que la madre Natura perdía así cualquier sacralidad. La generación de Hegel quiso devolverle el estatuto divino —o similar— que le había sido arrebatado, pero sin olvidar



Sobre estas líneas, grabado de Lazarus Sichling que representa a Hegel hacia 1800, pcco antes de que se incorporase como colaborador al plantel de la Universidad de Jena. Por entonces, el principal asunto de sus reflexiones filosóficas estribaba en superar la dicotomía, subrayada por Kant y Fichte, entre los conceptos antitéticos de libertad y necesidad. Su propuesta quedó reflejada en el ensayo *Sobre la diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*.

que todo rango procede de o cuando menos es mediado por la conciencia humana. Y para incorporar a su nuevo sistema una visión organicista, alternativa al mecanicismo, acogió de buen grado la visión de Schelling de una naturaleza más activa cuanto más viva, que pasa de la física a la química y, de estas, a la complejidad de la Vida. Las especulaciones de ese período histórico sobre el magnetismo y la búsqueda de una todavía no aclarada relación entre la electricidad y la animación de los seres vivos daban a todas esas tesis una base de actualidad científica que también se transmitió a las inquietudes de los literatos. Buen ejemplo de ello fue *Frankenstein o el moderno Prometeo*, la ya mítica novela de Mary Shelley, publicada unos años más tarde, en 1818.

La necesidad de la filosofía surge cuando el poder de unificación desaparece de la vida de los hombres.

Sobre la diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling

De cualquier modo, la inspiración de Schelling y Hegel no solo procedía de fuentes científicas. Al hablar de una identidad dialéctica que a la vez es diferencia, unidad y distinción, el único modelo disponible para expresar la complejidad del concepto era el lenguaje de la teología, del cual tomó Hegel este aserto: lo que para el pensamiento finito es imposible (que A sea al mismo tiempo A y no A), no lo parece para la especulación teológica con relación a Jesús, pues se afirma que es al mismo tiempo hombre y Dios. Por algo habían estudiado los dos amigos en un seminario.

Durante el repaso del lento y laborioso proceso por el que Hegel adquirió un lenguaje y un pensamiento propios, dotándose de las herramientas conceptuales para emitir su juicio sobre los distintos debates de su época, han aparecido las principales figuras en liza de la palestra filosófica, interlocutores de Hegel de modo implícito o explícito. Se

ha hecho patente que las posturas filosóficas o religiosas son también políticas y pedagógicas; que cada manera de pensar o de sentir encarnada por estos personajes, sean filósofos o poetas, representa no solo el fruto de una personalidad o de un carácter singular, sino que encarna opciones vitales, perspectivas sobre el mundo y actitudes ante el mismo. Esa variedad de modos de ser y de pensar es lo que el propio Hegel reconstruyó como etapas de la conciencia y del espíritu en la obra que le hará famoso, la *Fenomenología del espíritu*.

CAPÍTULO 2

ÉTICA, POLÍTICA, RELIGIÓN Y FILOSOFÍA DESPUÉS DE LA REVOLUCIÓN

Hegel plasmó la primera exposición panorámica de su sistema en la *Fenomenología del espíritu*, publicada en 1807, donde se muestra la evolución dialéctica de la conciencia —en su doble dimensión, individual y colectiva— desde sus manifestaciones más primitivas hasta las formas más elevadas del conocimiento.

Hegel siempre se mostró interesado por la política. En Suiza estudió las leyes del país y, aunque sus primeros escritos aparentemente se centraban en asuntos religiosos, en realidad examinaban la nueva función que esas creencias debían desempeñar en la sociedad posterior a la Ilustración. Intentaba hacer compatibles razón y revelación, y a partir de esa base, la construcción de una sociedad renovada. Por algo estaba en el país de acogida de su admirado Rousseau, que tanto había influido en toda su generación. Precisamente a Rousseau se debía la primera teorización acerca de una religión civil, presente en *El contrato social*:

> Hay según esto una profesión de fe meramente civil, cuyos artículos puede fijar el soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni fiel súbdito. Sin poder obligar a nadie a creerlos, puede desterrar del Estado a cualquiera que no los crea; puede desterrarle, no

como impío, sino como insociable, como incapaz de amar con sinceridad las leyes y la justicia, y de inmolar, en caso de necesidad, la vida al deber.

En esta misma obra, Rousseau había enunciado una teoría de la democracia entendida como expresión de la voluntad general, la base de la legislación moderna en un Estado democrático; una propuesta para la reconciliación entre el interés individual y colectivo que fue estímulo tanto para Kant como para Hegel. Kant había ideado su concepción de la moral autónoma —aquella que no se rige por ningún apetito, pasión o utilidad, sino por los dictados de la razón— como el modo de conciliar las voluntades de los distintos individuos en una misma aceptación de los mandatos racionales. La base de la moral kantiana rezaba así: «Actúa de manera que tus actos puedan ser guías para cualquier otro ser racional o, dicho de otro modo, oblígate a hacer aquello que quisieras que fuera la norma para todos».

Tras sus años en Suiza, de vuelta en Alemania, el objetivo de Hegel fue redefinir las nociones mismas de ética y política, bases sobre las que se piensan las normas positivas de la moral y el derecho, y también dar un nuevo sentido a la religión, para adaptar el credo revelado en la tradición a lo que la razón dice acerca de Dios, el hombre y el mundo. Hegel se percató de que suelen darse dos tendencias ante la religión: una, más mundana pero privada, que reduce su contenido a la moral, y otra, de tendencia mística, que sitúa la experiencia religiosa fuera del alcance de la razón. Hegel, consciente de la importancia de los ritos, no creía que la religión debiera ser solo propia del ámbito privado. Toda cultura necesita valores y símbolos comunes: esa «religión civil» de la que hablaba Rousseau debía de ser algo más que una moral.

Insatisfecho con la ética kantiana, Hegel veía en Fichte una continuación del mismo error: contraponer la razón humana a la naturaleza. En sus primeros escritos compartía la crítica de Schelling y Hölderlin al Estado moderno, convertido en una máquina regida por leyes mecánicas que se imponen al individuo desde fuera, pero eso no significaba que preconizase una alternativa de corte anarquista. Esta crítica formaba parte de un análisis más amplio: los límites de un modelo de racionalidad, el ilustrado, que llegaba desde París, era copiado en Berlín y criticado ya por Herder. El modelo alternativo en el que cabía inspirarse era la armonía que, como muchos jóvenes de su generación, Hegel creía reconocer en la antigua ciudad-estado griega. Esa nostalgia de la armonía perdida era el núcleo que unía a Hölderlin, Schelling y Hegel hacia 1797 en torno a un nuevo proyecto de racionalidad y civilización.

Tras conseguir en la Universidad de Jena la plaza libre que había quedado tras la expulsión de Fichte, Schelling logró que su amigo Hegel diese también clases en la institución, aunque en un principio como profesor sin sueldo. En esa época redactó numerosos manuscritos, la base de sus lecciones, que solo se publicaron póstumamente. Entre tanto dio el último repaso a su tesis doctoral, escrita en latín y defendida el día de su trigésimo primero cumpleaños, el 27 de agosto de 1801; versaba sobre las órbitas planetarias. Además, junto con Schelling empezó a editar —dos tomos, uno en 1802 y otro en 1803— la *Revista crítica de filosofía*, donde publicaría distintos artículos sobre la esencia de la crítica filosófica, el sentido común en filosofía, el escepticismo y la filosofía, la fe y el saber y los modos científicos de considerar la ley natural. Muestra de su inquietud por las más diversas disciplinas fue su colaboración con la Sociedad Mineralógica local, de la que fue nombrado consejero

en 1804. Al año siguiente tomó posesión de una plaza de profesor extraordinario en la universidad, donde dictó clases de historia de la filosofía y, posteriormente, de filosofía de la naturaleza y el espíritu. En su mente maduraba una visión acumulativa de la historia del pensamiento, según la cual la filosofía iba depurándose en sucesivas cosmovisiones que progresivamente se apartaban de la conciencia común, la de la multiplicidad y la disgregación, para acceder a una visión racional integradora, que percibía más allá de la confusión elemental de los sentidos.

En este período empezó Hegel a dar forma adulta a su propia teoría. El resultado fue la *Fenomenología del espíritu*, concluida la noche previa a la batalla de Jena (14 de octubre de 1806), en la que Napoleón —coronado emperador en 1804— derrotó a Guillermo III de Prusia. Con tal victoria, el corso puso fin al Sacro Imperio Romano Germánico, fundado por Carlomagno en el año 800, y extendió sus dominios hasta la ciudad de Berlín. Este suceso azoró positivamente a Hegel: la figura de Napoleón encarnaba un orden nuevo, basado en el imperio de la norma racional, materializada en el código civil napoleónico, frente al antiguo régimen prusiano. La razón iniciaba así, según el profesor de Jena, una nueva etapa de su despliegue histórico, y con ello demandaba una nueva filosofía..., la misma que él proveía con su recién terminada obra.

La *Fenomenología del espíritu* fue publicada en Bamberg en abril de 1807. Para entonces, Hegel ya había abandonado Jena, ocupada por las tropas napoleónicas; la mayor parte de profesores y alumnos de la universidad hizo lo mismo. Se había instalado en Bamberg para dirigir un periódico y poco después consiguió la plaza de director del *Gymnasium* de Nuremberg, donde retomó la enseñanza de la filosofía.

Corrían tiempos amargos para la sociedad alemana, puesto que el país estaba aún en guerra, con Prusia disgregada por Napoleón. Y en el terreno académico, a las muertes del poeta Novalis (Georg Friedrich Philipp Freiherr von Hardenberg, 1772-1801) y Kant (1804) se sumaba la retirada de sus cátedras de otros docentes ilustres. Pero Hegel estaba dispuesto a poner la primera piedra de la nueva y necesaria filosofía.

Se sabe que el sentido de la obra, que fue *Sistema* antes que *Fenomenología*, cambió al igual que su título al hilo de la redacción. Planeada originalmente como un preámbulo al propio sistema, ofrecía en realidad mucho más que un paso previo, como demuestra el hecho de que sea una de las obras más estudiadas de su autor. En ella vemos que Hegel disponía ya de un modelo de racionalidad original, el pensamiento dialéctico, que le permitía distanciarse de su amigo Schelling y construir una nueva noción de ética conectada a la realidad social e histórica, frente a las éticas formales y abstractas como la kantiana; y también de una filosofía política que evitaba tanto el conservadurismo como la revolución, ante la que Hegel se sentiría pronto defraudado. Pero lo más original era su estructura, distinta de la de cualquier otro libro anterior de filosofía.

LA PRIMERA DEMOSTRACIÓN DEL RAZONAMIENTO DIALÉCTICO

El título *Fenomenología del espíritu* alude ya a la peculiar estructura de la obra, que recorre los distintos modos en que el espíritu se muestra: «fenomenología» era un neologismo para designar a la ciencia de los fenómenos, es decir, del modo en que algo se muestra (el *phainomenon* es, lite-

NAPOLEÓN, EL ÚLTIMO EMPERADOR DE EUROPA

Napoleón Bonaparte (1769-1821), coronado emperador de Francia en 1804, fue visto en los círculos liberales de muchos países como la figura llamada a difundir por toda Europa los principios jurídicos de la Revolución francesa. El propio Hegel participó de ese estado de opinión cuando era profesor universitario en Jena. El filosofo defendió, en un primer momento, que encarnaba un orden nuevo basado en el imperio de la norma racional frente al Antiguo Régimen prusiano. Sin embargo, el desarrollo de las numerosas guerras de conquista que promovió su ambiciosa política de expansión defraudó las esperanzas de sus simpatizantes, a pesar de las reformas legales de inspiración liberal introducidas en los territorios que dominó con las armas. El genio militar de Napoleón empezó a descollar en 1793, en el marco de las guerras libradas por la Francia revolucionaria contra sus enemigos continentales, cuando venció a las tropas británicas que atacaban la ciudad portuaria de Tolón (Francia). Ascendido a general con tan solo veintiséis años, derrotó a los austríacos en Italia (1797) aunque cayó contra los británicos, esta vez en Egipto (1798). En 1799 lideró el golpe de Estado del 18 Brumario, tras el cual asumió el cargo de primer cónsul. Al año siguiente (1800) derrotó a la Segunda Coalición (Gran Bretaña, Rusia, Austria y Turquía). Ya coronado como monarca, la cumbre de su hegemonía militar devino tras las victorias de Austerlitz (1805), contra austríacos y rusos, y Jena (1806), sobre Prusia, país del que se anexionó distintos territorios, con los que formó la Confederación del Rin. Sin embargo, los reveses sufridos en España y Rusia (a partir de 1812) llevaron a la derrota francesa en la batalla de Leipzig (1813) y el destierro de Napoleón en la isla italiana de Elba (1814). Meses después logró evadirse, recuperó el trono francés y libró su última guerra contra británicos y prusianos, concluida con la derrota en Waterloo (1815). Después de ella, Napoleón fue deportado a la pequeña isla de Santa Elena, situada al sur del océano Atlántico, donde falleció.



ralmente, «lo que se muestra», del verbo griego *phaineszai*, «mostrar»). Esta misma pretensión, la de rehacer el camino del espíritu desde que empieza a pensar hasta que toma conciencia de ser el Absoluto pensándose, es la que convierte a esta obra en un caso único, ya que se propone mostrar, como dirá el subtítulo, la «ciencia de las experiencias de la conciencia». En el anuncio que publica, ya terminada la obra, habla de este volumen como la presentación de «un saber en devenir» (*werdende Wissen*). Se trata pues de un proceso narrativo (una historia), pero movido por una lógica necesaria, de ahí que hable de «ciencia de las experiencias de la conciencia», una narración que sin duda es deudora de las novelas de formación (*Bildungsroman*) de su tiempo, en las que el lector asiste a la evolución intelectual del protagonista a través de sus experiencias vitales, desde la juventud hasta la madurez.

El protagonista de la aventura

Pero ¿quién es el protagonista de la *Fenomenología*? En otras palabras, ¿qué es el espíritu? El espíritu es la conciencia humana en su doble dimensión, individual y colectiva. Hay una íntima correlación entre ambas, porque todos somos hijos de nuestro tiempo y, a la par, nuestro tiempo se construye entre todos nosotros. Desde el inicio de la humanidad y también de nuestras vidas individuales, esta conciencia se relaciona con el mundo —y consigo misma— desde las concepciones más simples hasta las más complejas, a medida que acumula conocimientos y experiencias que la transforman; este bagaje influye sobre nuevas visiones de la realidad, que igualmente transforman el mundo a través de la acción de la conciencia. Y cada vez que cae una de estas visiones globales, que inclu-

yen la realidad interior y exterior, para ser sustituida por una nueva perspectiva epistemológica y ética, el espíritu capta más aspectos de esa realidad, que va perdiendo su semblanza original de enfrentamiento entre opuestos (alma-cuerpo, necesidad-libertad, finitud-infinitud, amo-esclavo...), para adquirir la estructura de un juego donde las contraposiciones no se destruyen en el enfrentamiento, sino que generan nuevas realidades, los distintos períodos históricos. Este proceso tiende a la autoconciencia, que es el estado en el que el espíritu se entiende omnicomprensivo, sujeto y objeto a la vez.

A esta autoconciencia no le faltaban raíces en la filosofía prehegeliana: el *cogito* cartesiano, que reconocía la propia existencia en el pensar; la apercepción trascendental de Kant, intuición de autorreconocimiento de esa conciencia que construye el conocimiento a partir de sus estructuras apriorísticas; y cómo no, el Yo absoluto de Fichte, que constituye toda la realidad con la dinámica de su pensamiento.

Arranca la travesía

El punto de partida de la conciencia humana es el lenguaje: hablar sobre lo que tenemos ante nosotros, darle un nombre y formular un juicio. Pero esta actividad de formular juicios empíricos sobre lo que se nos muestra no es tan inocente como pueda parecer de entrada, ni tampoco resultará ser la más concreta, sino todo lo contrario.

¿Quién habla? ¿Quién pone nombre a las cosas? ¿De dónde vienen las lenguas y el lenguaje? A la facultad racional de los humanos, los griegos la llamaron *logos*, que significaba tanto la capacidad de razonar como la de hablar. De ahí las dificultades para traducir el primer versículo del Evangelio de Juan: si se traduce «en el principio fue el *logos*», por «*in*

principio erat verbum», la versión latina ya supone disociar uno de los dos aspectos que para los griegos iban ligados (*legein* era tanto hablar como razonar; la tarea de la filosofía, decía Sócrates, era *logon didonai*, dar razones, argumentar). Cuando san Jerónimo tradujo la Biblia del griego al latín, entre los siglos IV y V, podría haber traducido «en el principio fue la *ratio*», pero el problema estribaba en que no había una palabra latina que abarcase los dos aspectos (*verbum*, *ratio*).

No solo hay una primera pérdida de sentido, sino dos, porque al reducir *verbum* a «palabra» se omite su sentido como enunciado de acciones (afirmaciones, negaciones, juicios, imperativos, interrogantes). La cuestión es importante, porque la idea de que el *logos* se ha encarnado y actúa en la historia es una de las principales inspiraciones de Hegel. El modelo de la encarnación está presente en todo su pensamiento, la cuestión es combinar esa doble perspectiva implícita en la idea de que el *logos* se ha hecho carne y ha entrado en la historia, algo muy a tener en cuenta cuando leemos a Hegel hablando de «espíritu». Así pues, espíritu es comprensión y actividad aunadas.

El *logos*, el espíritu, está actuando en cada uno de nosotros, una verdad teológica que tenía para Hegel consecuencias filosóficas. Participamos de la Verdad y por tanto del saber absoluto, el cual, en la medida en que no es solo nuestra verdad y nuestro saber parcial, quiere ser parte de la Verdad y el saber absoluto, y eso no es solo un dato, sino también una experiencia, la del trabajo de la razón, que debe contribuir a dar sentido o a reconocer el sentido de nuestras vidas. No era pues un problema solo teórico, sino existencial, el que Hegel quería resolver con su obra. Pretendía ofrecer una perspectiva que permitiera superar la conciencia desdichada, la experiencia desgarradora de sentirse obligado a escoger entre lo que dice el pensamiento y los sentimientos,

entre la tradición y la ciencia, conflictos que según Hegel podemos superar con la adecuada perspectiva.

Ya advirtió Platón que la única alternativa a una visión de la verdad reducida a la lucha despiadada de las opiniones —donde vence el más hábil o el más fuerte— era la filosofía, entendida como la búsqueda de una verdad que no sea privada, sino objetiva. Pero la objetividad es el resultado de un esfuerzo, que ya en Sócrates y Platón aparece como un esfuerzo común, basado en el diálogo.

El movimiento dialéctico del *logos* es también el intercambio entre diferentes «*logoi*» (razones); entre mis argumentos y los argumentos ajenos, hasta encontrar una afirmación que sea reconocida por un razonamiento común a ellos. Frente a esta visión positiva de la dialéctica (Platón), Aristóteles dio al término un sentido negativo, porque entendió que la lógica solo corresponde al ámbito formal del pensamiento: muestra las reglas de uso del mismo, pero no garantiza la certeza de sus conclusiones. Este segundo sentido es el que recogió Kant en su «dialéctica trascendental», al mostrar que nuestro entendimiento no puede examinar nociones como la inmortalidad del alma o la existencia de Dios, que superan sus reglas lógicas.

El método de la filosofía madura de Hegel para acceder al conocimiento era la dialéctica, que es también el método de exposición del saber. El *logos* —el espíritu— hace su camino al andar y pasa de las opiniones a los conocimientos, y de estos a la ciencia y de ahí al saber absoluto, conocimiento que tiene el Todo de sí mismo.

Ese es el recorrido que describe la *Fenomenología del espíritu*; los pasos por los que el pensamiento va elevándose desde las cosas a la autoconciencia individual, y desde esta a la autoconciencia de la razón encarnada en la lengua, las instituciones, en la historia, para finalmente reconocerse

como la misma razón que intenta expresarse a través de las religiones y de las obras artísticas hasta llegar a su plena autoconciencia como saber absoluto.

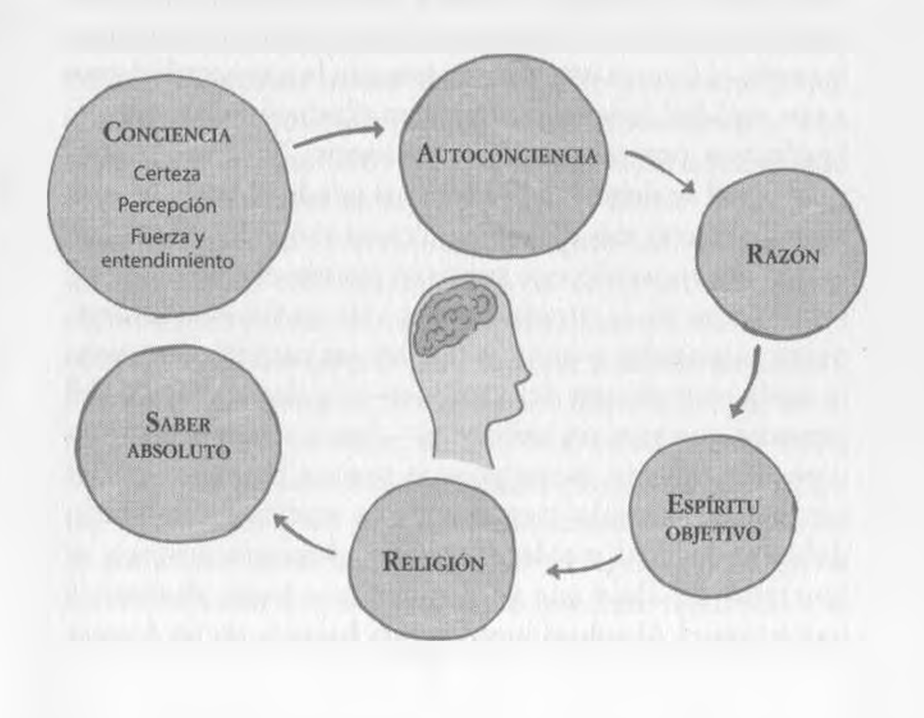
El espíritu empieza su actividad sin ser consciente de lo que es. Como un niño que abre sus ojos ante el mundo o un hombre primitivo que mira con temor a la naturaleza, parte de lo que parece más concreto y más inmediato, nuestra sensibilidad, actuando en un aquí y un ahora siempre cambiantes, puesto que su conocimiento depende de la mudabilidad de sus percepciones. Hegel nos invita a elevarnos desde nuestra perspectiva cotidiana a la del Absoluto. La dialéctica no es un método en el sentido banal, una herramienta para conseguir conocer algo exterior a nosotros; pero sí lo es en sentido etimológico, en tanto que camino, un recorrido donde el propio movimiento es tan importante como la meta, y de hecho forma parte del proceso. El Absoluto se mostrará como resultado porque solo entonces llega el espíritu a reconocerse: «El espíritu que se sabe en este modo como espíritu es la ciencia», pero como premisa estará ya latente desde el principio.

La vida del espíritu se describe como un proceso a la vez lógico y narrativo, relacionado con la historia de la humanidad. «Experiencias de la razón», denominó Hegel a las configuraciones (*Gestalten*) que va tomando ese proceso, y esta expresión le permitió hablar del estoicismo o del escepticismo como fenómenos históricos y a la vez como posibilidades actuales en tanto que actitudes individuales (puesto que la figura del escéptico, por ejemplo, no se reduce al período helenístico, que también hoy los hay).

En esta historia evolutiva no solo se reconstruyen diferentes puntos de vista sino también diversos modos de razonar. El paso de la conciencia a la autoconciencia es también un paso de una lógica basada en la separación a una lógica basada en la superación de los opuestos en una síntesis que da

LA AVENTURA DEL ESPÍRITU

La *Fenomenología del espíritu* está dispuesta formalmente a modo de poema épico, cuyo protagonista debía superar diferentes etapas en su camino hacia la madurez intelectual y moral. Sin embargo, no son episodios narrativos los que componen su texto, sino estadios de la evolución histórica de la humanidad; no es su héroe de carne y hueso, sino un ser intelectual, el «espíritu», que encarna la autoconciencia humana, tanto individual como colectiva, desplegada a lo largo de un proceso dialéctico de superación de falsas oposiciones. Dicho proceso se inicia con la percepción inmediata del entendimiento, que es superada una vez se alcanza la conciencia de sí (autoconciencia), paso previo a la razón (facultad que aporta una primera explicación global de la realidad). A continuación, la razón supera la individualidad para hacerse materia social en el espíritu objetivo, superado después por la religión y el saber absoluto (la filosofía), que aportan la visión holística culminante, en la que se unen sujeto y objeto, libertad y necesidad.



lugar a una nueva realidad. Cada etapa del despliegue del espíritu está regida por un tipo distinto de argumentación; diferentes «lógicas», distintas formas de argumentar, la que corresponde a una lógica excluyente, la que corresponde a una lógica inclusiva, una lógica analítica y otra dialéctica.

Producirse, hacerse objeto de sí mismo, saber de sí es la tarea del espíritu.

FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

Todos estos niveles, el psicológico, el lógico y el histórico, se mezclan en la *Fenomenología del espíritu*, base del pensamiento maduro de Hegel, cuya introducción advierte contra la visión predominante que quiere saber del método antes de empezar el examen de la cosa, como si fuesen separables el análisis de la razón y su uso. Hegel atacó esa perspectiva, explícita en el *Discurso del método* de Descartes, donde se concibe la razón como un medio para conocer la realidad. Frente a esta separación entre razón y realidad, y también contra la separación entre lenguaje y realidad, Hegel negó la idea de reducir la lengua y la razón, el *logos*, a una herramienta con la que accederíamos a una realidad independiente de esta (principio compartido igualmente por cartesianos y kantianos). Esta perspectiva tradicional se debe, según Hegel, al miedo al error, el cual, examinado con más detalle, resulta ser el miedo a la verdad.

Una vez superado este temor se recorre el camino de las formaciones de la propia cultura, que va superando perspectivas parciales —algunas pueden ser paralizantes, como la duda permanente del escéptico o la desesperación del creyente que vive sin vivir en sí— hasta alcanzar el saber, pero esta travesía asusta porque supone la muerte de las certezas del sentido común y de la tradición; un miedo doble, individual y colectivo como el propio proceso: el itinerario del alma que va depurándose hasta alcanzar la unión con el Absoluto junto con la historia de las formas

culturales que las diversas colectividades han ido tomando, en la medida en que también en ellas había un aprendizaje, un esfuerzo por romper con lo contingente, con los rastros heredados de la mera tradición para ir acercándose a una perspectiva científica. En este camino, el escepticismo y la Ilustración aparecen como momentos necesarios, pero ambos insuficientes: en la medida en que solo nos ayudan a negar lo que es provisional e irracional no bastan para alcanzar el punto de vista del saber.

Conciencia: de la certeza a la ilusión

La conciencia singular empieza pensando el aquí y el ahora. Examinando esa realidad que pretendemos captar como la más concreta, se nos revela la más abstracta y vacía: palabras como «yo», «aquí» o «ahora» no designan nada concreto. El examen minucioso de lo que hacemos cuando queremos hablar de lo sensible nos muestra que al decir «este trozo de papel» no podemos alcanzar con el lenguaje lo que tiene de único, sino solo aquello que comparte con otros trozos de papel, el hecho de ser «un trozo» y de ser «un papel», dos conceptos universales. Porque cualquier concepto alude a un universal, aunque lo usemos para hablar de objetos particulares. Utilizamos el concepto «árbol» para hablar de «este árbol de mi jardín» y de otro en el bosque, pero podemos hacerlo porque es un nombre común, es decir, un universal (alude a una clase, no a un individuo; no es un nombre propio). Los conceptos universales están ya ahí, en el sistema de la lengua en la que hemos crecido. Para Platón y Hegel, los conceptos serían, en tanto que universales, lo que hace referencia a la esencia de aquello que designamos. Que sea un árbol joven

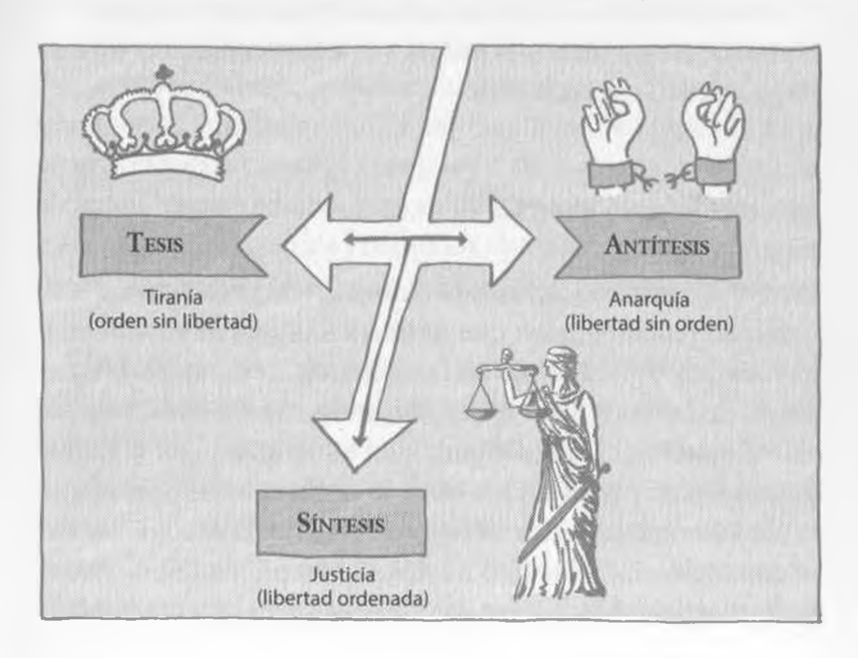
o viejo, enfermo o no, no es esencial o, como escribió Hegel, es «inesencial», algo que no cambia su esencia pues sigue siendo un árbol.

Cuando pasamos de la sensación a la percepción empezamos a distinguir entre los aspectos esenciales e inesenciales de lo percibido con nuestros sentidos, la parte importante de esto de lo que quiero hablar y la parte cambiante, las propiedades que tiene esa cosa de la que hablo: mi jardín hoy está sucio, mañana limpio, pero sigue siendo mi jardín. Y si lo vendo, deja de ser mío, pero no deja de ser jardín. Hablamos de una «cosa» (el árbol, el jardín) con «propiedades» (la de ser joven, viejo, sucio, limpio, mío) que no modifican la esencia (independientemente de que estén sucios o limpios, míos o tuyos, son un árbol y un jardín).

El acto de percibir es un proceso en el que intervienen tanto el objeto percibido como nuestra conciencia, que recibe unas sensaciones y emite un juicio sobre lo que está percibiendo. Al emitir ese juicio cabe el error, podemos caer en la ilusión; por ejemplo, lo que parecía quieto, al verlo más de cerca resulta estar en movimiento. En su esfuerzo por distinguir lo verdadero de lo falso, la apariencia de la realidad, lo esencial de lo fugaz, el entendimiento va rectificando sobre la marcha, corrigiendo sus afirmaciones, añadiendo matices y diciendo que lo que parecía la verdad es solo una de sus perspectivas, etc., pero estos movimientos no consiguen alcanzar la realidad, que es más compleja. Es entonces cuando el entendimiento, que equivale al «sentido común», se revela impotente para descansar en la verdad si no es capaz de superar esta separación entre la conciencia y los objetos que percibe. Porque el verdadero progreso solo llegará cuando la conciencia reflexione no solo sobre sus percepciones y sus juicios, sino sobre sí misma.

LA DIALÉCTICA: REALIDAD EN MOVIMIENTO

Hegel fue el último pensador en pretender que la filosofía podía dar razón de todo y del Todo, y para explicar cómo hacerlo creó un nuevo modo de razonar, el dialéctico. Pensar de manera dialéctica no es fácil. Parte de la premisa de que la realidad está en constante evolución, en todos los ámbitos (la naturaleza, la sociedad, la propia conciencia individual), pero que sus cambios no suponen la eliminación de unos estados previos para ser sustituidos por otros posteriores, sino que lo pasado queda integrado en lo presente, si bien transformado. Primero se descubre algo que aparece como unificado (tesis); esta unidad inmediata es rota en el paso siguiente, que supone la negación del anterior, una perspectiva que es la opuesta a la primera (antítesis); y en un tercer momento se descubre que la contraposición entre ambas era fruto del carácter unilateral de cada una, y lo que parecían extremos opuestos se convierte en momentos de una totalidad más plena que la primera (síntesis). Por ello, la dialéctica requiere ver la estructura lógica del mundo, situar cada aspecto de la realidad en relación con el resto. Se trata de un pensamiento que pretende en cada momento tener presente la parte y el todo.



Autoconciencia: el yo que se piensa a sí mismo

Pasar de la conciencia, concentrada solo en pensar las cosas, a la autoconciencia, que se piensa a sí misma al mismo tiempo que piensa el exterior, supone un salto cualitativo en este proceso dinámico que empezamos a reconstruir. Dejamos de pensar objetos para pasar a «pensar-nos». El yo que reflexiona, que tiene conciencia de sí mismo, ya no es una simple conciencia volcada en el objeto, sino una autoconciencia. De hecho, es solo ahora cuando podemos hablar de un yo propiamente dicho: un yo singular que se sabe pensante y se descubre también como una voluntad con deseos.

La relación con la alteridad no es ya la mera recepción pasiva de sensaciones sino la aparición de una voluntad que desea objetos. Y esos objetos, gracias al deseo, se convierten en parte del propio yo, con lo que se logra una primera superación de la dicotomía sujeto-objeto.

La autoconciencia que se descubre pensante y «deseante» está viva; mejor dicho, es vida, es una de las muchas formas singulares que toma la vida.

Autoconciencia y libertad

Este yo singular no alcanza su autoconciencia solo en un movimiento reflexivo, sino que necesita la interacción con otro yo para descubrirse como autoconciencia, como miembro del grupo de los yoes que tienen pensamientos y deseos, porque «la autoconciencia es en y para sí en tanto que, y por el hecho de que sea en y para sí para otro; es decir, solo en cuanto que es algo reconocido». Es decir, para reconocerse como sujeto (autoconciencia), el sujeto necesita el reconocimiento ajeno, el de su comunidad, y ese efecto pasa por el reconocimien-

to del deseo del otro, de su derecho a poseer la cosa. Esta correspondencia quedó expuesta en uno de los pasajes más famosos de la *Fenomenología*, el apartado sobre dominación y servidumbre, sobre la lucha por el reconocimiento. Antes de exponer este caso, conviene recordar el contexto social en el que estaba pensando Hegel, pues la sociedad alemana seguía siendo profundamente feudal a principios del siglo XIX, una realidad socio-histórica con señores y siervos.

Hegel definió al señor, el noble, como quien ha despreciado su vida, mostrándose dispuesto a entrar en la lucha a vida o muerte con otros señores. Tras superar esa prueba se sabe autónomo, dueño de sí y capaz de obtener sus deseos. Pero, para obtener esos deseos, el señor necesita del trabajo de otros, sus siervos. Estos son quienes han renunciado a arriesgar su vida y también los que inhiben sus propios deseos (no disponen de la posibilidad de satisfacerlos inmediatamente, solo a través de su trabajo consiguen la posibilidad de acceder a una satisfacción parcial). El temor es uno de los elementos esenciales del ser servil, que se reconoce y se define en el trabajo. A la hora de explicar la sociedad burguesa, esta característica laboral dejará de ser específica de un grupo social y pasará a ser propia de la gran mayoría de la sociedad, que se reconoce en su trabajo y se enajena también en la medida en que los resultados de su labor no le pertenecen. Es decir, que el tema de la alienación de los trabajadores estaba ya implícito en Hegel.

El señor necesita del siervo para que este cree y cultive, a través de su trabajo, los objetos que el señor desea y de los que disfruta, luego la autonomía del señor no es total: depende de su sirviente y este depende de su señor, por lo que no es posible hablar de verdaderas libertades si cada uno depende del otro para la satisfacción de sus necesidades. El primer paso hacia la conquista de la libertad lo dieron

los estoicos, que fueron los primeros que se distanciaron de esta doble posición y centraron su esencia no en la posesión ni en la satisfacción del deseo, sino en la libertad del mero pensamiento. La conciencia del estoico «lo mismo sentada en el trono que atada con cadenas [...] es libre y conserva para sí la apatía que se retira continuamente del movimiento de la existencia, tanto del obrar como del padecer, y se recoge en la esencialidad simple del pensamiento». Pero el precio a pagar por esa libertad basada en la renuncia es que se trata solo de una libertad abstracta, vacía: puedo pensar lo que sea, pero no realizarlo. Y un progreso frente a esa libertad abstracta que no puede conseguirse más que renunciando a los contenidos es el acto del escéptico, aún más radical, que empieza por negar el bien y el mal, el placer y el dolor al afirmar que todo juicio es fruto de la subjetividad o de la tradición. Así se niega la esencialidad de los objetos (también para el estoico los objetos del deseo son inesenciales) y también el valor de la propia actividad de pensar, lo único admirable para el estoico. En esta medida, el escéptico es más libre que el estoico, porque no solo niega el valor de lo exterior a él, sino también el de sus propios actos. El movimiento escéptico representa la negatividad dialéctica en movimiento, la capacidad de cuestionarlo todo, incluido a uno mismo.

Pero el movimiento no puede detenerse aquí, porque esta contradicción interna, cuando es vivida como tal, da lugar a una nueva figura, un nuevo estadio: el desgarro interior. La conciencia se siente a la vez insatisfecha con todo lo exterior, por inesencial y cambiante, y desea una realidad inmutable que todavía no conoce pero presiente. Por eso, esta nueva figura, la de la conciencia desdichada, es superior a las dos anteriores: está por encima del puro pensar del estoicismo, satisfecho con una libertad abstracta, y del puro pensar in-

quieto del escepticismo, movimiento sin pausa, y se sitúa más allá de ambos en tanto que apunta hacia lo inmutable... Pero no lo conoce, su relación con este es la de la devoción religiosa. La conciencia desdichada es la figura del piadoso que no sabe de lo divino más que como algo externo y tiene por tanto que vivir desdichado en este mundo, pensando que lo esencial e inmutable es algo ajeno, exterior, ultramundano, sobrenatural. Es la conciencia que, como santa Teresa, «muere porque no muere», la que dice «vivo sin vivir en mí».

Si para Hegel lo principal era el Logos, el Absoluto, se trataba de convertir ese sentimiento de externalidad del cristiano en un conocimiento que permitiera reconocer la presencia de lo divino allí donde la conciencia común no podía ubicarlo. Cuando la conciencia sea capaz de ver esa Verdad, ese Absoluto no ya como algo externo sino interno, cuando sepa que su singularidad y su libertad no están limitadas desde un poder externo, ya no hablaremos de conciencia meramente singular sino de razón.

Aquel en quien cree la conciencia desdichada, el ser-en-sí, no está en un más allá sino en su interior y en su derredor. Con la razón se da un paso superior, porque ahora sabe que lo esencial, lo real, no pertenece a otro mundo sino al propio.

NI REACCIÓN NI REVOLUCIÓN

La primera actividad de la Razón consiste en observar la naturaleza y descubrir sus leyes. Mientras las leyes de la física son el modelo para la primera Ilustración, fascinada por los avances que llevan de Galileo a Newton, la nueva actitud ante la naturaleza es la que surge de la meditación acerca del mundo orgánico, el mundo de la vida, donde las leyes aparecen como formas de manifestación de una realidad interna

que se expresa en esas formas. Y más aún en el caso de esos seres vivos que son los seres humanos. Cada uno de ellos es un individuo que expresa su peculiaridad en una serie de rasgos visibles como su voz o su propia caligrafía, que no son sino exteriorizaciones de una realidad interna.

La razón es la certeza que la conciencia tiene de ser toda realidad.

FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

La razón que descubría las leyes de la naturaleza física y luego orgánica pasa así a otra perspectiva, porque, al ocuparse de los seres vivos racionales, habla de entes para los que la ley deja de ser algo exterior. La propia razón dicta la conducta de los seres racionales y cumplen las leyes que ellos mismos se autoimponen como seres autónomos. Pero la razón, que es pura observación, simple teoría de lo general, no puede satisfacer al pensador moderno y el propio Hegel citó como ejemplo de ello un pasaje del *Fausto* de Goethe: «Desprecia la ciencia y el entendimiento / del hombre dones supremos / al diablo se ha entregado...».

El mundo de los individuos, como seres autónomos y racionales, es el reino de la ética. La grandeza que Hegel atribuye a Lutero y a Kant es la de haber reconocido esa capacidad humana de dotarse por pura convicción íntima de unas leyes que son universales y al mismo tiempo no necesitan de una imposición externa. Ese es el principio de la Modernidad, la reivindicación de la subjetividad, del derecho de cada uno a seguir su propia voz interna, porque esa voz es, para Lutero, divina, y para Kant, racional. Y la sociedad moderna nos ofrece, además de la reivindicación de que concuerden los derechos individuales con las exigencias colectivas, un ejemplo de coordinación espontánea entre los intereses individuales y el bien común, que el propio Hegel evocó así: «el trabajo del individuo para sus necesidades es

tanto una satisfacción de las necesidades de los otros como de las suyas propias, y la satisfacción de las suyas las alcanza él solamente por el trabajo de los otros».

La dinámica de eso que los autores ingleses de la época empezaban a llamar la «sociedad civil» nos muestra un ejemplo de convergencia entre la racionalidad individual y colectiva.

El espíritu como eticidad

Esa convergencia espontánea entre los intereses individuales y colectivos solo se da en un pueblo feliz, pero estos casos han sido en la historia las excepciones, más que la regla. Sin embargo, que el individuo pueda sentirse libre siguiendo las costumbres de su pueblo es lo que Hegel creía que ocurrió en la Atenas de Pericles, Platón y Aristóteles, y por eso puso a esta *polis* como ejemplo de «eticidad», de esa virtud de las comunidades que tienen un *ethos* que permite el despliegue armónico de una manera de ser individual y colectiva (*ethos* tiene en griego los dos sentidos, es el carácter de la conducta individual y la costumbre de un pueblo). De ahí acuñó Hegel el neologismo de eticidad, como se traduce *Sittlichkeit*, del alemán *Sitten*, «costumbres y también normas» (recordemos que el libro kantiano dedicado a las reglas de conducta es la *Metaphysik der Sitten*, traducida habitualmente como la *Metafísica de las costumbres*, pero en este sentido de normas).

Pero lo más común no es esta concordia feliz sino el conflicto entre individuo y comunidad. En su examen de la eticidad, Hegel dedicó un lugar privilegiado a una de sus tragedias favoritas, la *Antígona* de Sófocles. Antígona hubo de escoger entre seguir la ley que le dictaba su corazón o la que le llegaba del exterior, en forma de mandato del rey Creonte,

LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU* Y LA LITERATURA

La *Fenomenología del espíritu* de Hegel ha sido comparada con otras obras literarias, todas ellas clásicas, como la *Odisea* de Homero, la *Comedia* de Dante y, entre sus coetáneas, dos de Goethe: el poema narrativo *Fausto* y la *Bildungsroman* (novela de formación) *Wilhelm Meister*. En el caso de la *Odisea*, el paralelismo es solo formal, puesto que los respectivos protagonistas —Ulises y el espíritu— comparten tan solo la imagen de las peripecias que entraña el viaje. Más base tiene la comparación con la *Comedia* de Dante, puesto que es más importante aún el progreso hacia la sabiduría. En la imagen, *La noche de Walpurgis*, una de las escenas de la primera parte del *Fausto* de Goethe, lienzo del pintor español Mariano Barbasán (1887).



quien había ordenado que los cadáveres de los traidores a la ciudad se pudrieran extramuros sin recibir el tratamiento ritual que exigía la ley divina, y entre ellos se hallaba el hermano de Antígona. Un dilema es trágico cuando su oposición no puede disolverse en un acuerdo, y no es sorprendente que en ese marco existencial y cultural se hable de destino ni que este aparezca como una lógica cruel que se abate sobre los humanos con fuerza externa y despiadada.

Cumpliendo Creonte y Antígona lo que consideraban su deber, provocaron cada uno su desgracia. Esta es la dinámica de la tragedia griega, dominada por la idea del destino como poder superior a los individuos. En el caso de *Antígona*, lo importante para Hegel era que cada uno de los dos protagonistas encarna un principio ético: Creonte defendía la perspectiva de la cosa pública y del gobierno que tiene que castigar a los traidores, mientras Antígona seguía la ley de la sangre, a la vez un deber religioso, el de la fidelidad a los tuyos y a los dioses. Lo importante para Hegel era que en este estadio de la conciencia, ninguna de las dos partes era consciente de su carácter unilateral, pues cada una de ellas se identificaba con un aspecto de la ley, sin poder reconocer que se trataba de un aspecto tan solo, no de la perspectiva universal (algo, por otra parte, inevitable en este estadio de civilización).

La cultura. La Ilustración

Siguiendo con esta reconstrucción que, como se ve, es tanto histórica como lógica, Hegel describe diversas situaciones que corresponden a otras tantas etapas en la historia del espíritu. Y si, en un primer momento, cabe el equilibrio entre el espíritu de un pueblo encarnado en sus costumbres y el espíritu individual, una vez se ha puesto en marcha la

dinámica de la crítica de las costumbres, de la Ilustración, este espíritu negativo no descansará hasta llegar a una nueva reconciliación.

La Ilustración aparece como el período histórico marcado por el signo de la crítica, y esa dinámica resulta esencialmente inestable porque, del mismo modo en que el momento escéptico representó una fase que debía ser superada en la búsqueda individual de la autoconciencia, también ahora, a nivel colectivo, el mundo no puede quedarse en el momento negativo; la crítica de las tradiciones rígidas, fosilizadas y por tanto incomprensibles, es necesaria, pero no basta para construir una nueva sociedad armónica. Y la moral que solo sabe criticar se convierte en destructiva: en este aspecto, Hegel analizó el vínculo entre moralismo revolucionario y terror. La intolerancia jacobina con todo aquel que no aprobara las exigencias de su visión del presente podía ser, y había sido ya en el momento en que Hegel escribía, una máquina infernal. Sociólogos e historiadores actuales hablan del jacobinismo como un precursor de los fundamentalismos, fenómenos modernos que surgen en forma secular, como el estalinismo, o pseudorreligiosa, como el nazismo, en los que se observa esa misma intolerancia hacia el otro, basada en la convicción de tener toda la razón.

Mientras el espíritu se reconocía en las instituciones atenienses, en su cultura, su arte, su religión y sus leyes, el rasgo de la Modernidad es precisamente el extrañamiento. El mundo de las instituciones ha venido siendo vivido como ajeno, y el espíritu moderno es un espíritu alienado, que no se reconoce ni en la forma que tiene la religión ni en unas leyes que aparecen como restos fosilizados de un período superado. Una y otra vez, la pérdida de la identidad original es un proceso necesario y a la vez doloroso, que pone en marcha la necesidad de recuperar esa unidad perdida en

una forma nueva, y este estadio de enajenación en que lo que había sido uno aparece dividido y lo que había sido un momento interno se convierte en algo externo, ajeno y extraño, es lo que Hegel llamó alienación o enajenación. Hegel utilizaba diversos verbos (*Entfremdung* y *Entäusserung*) para indicar ese proceso del devenir ajeno, extraño de algo que no reconocemos como propio, sea en el lenguaje jurídico, religioso, artístico o filosófico. Las raíces de la noción de alienación son jurídicas: se habla de enajenar los bienes, por ejemplo.

El alma bella

En este apartado, Hegel analizó otra figura que bajo el nombre acuñado por Goethe de «alma bella» aludía a una actitud personal, una opción vital que el propio autor de la *Fenomenología* había conocido en personas de su entorno: la conducta de aquellos que, buscando la pureza, se alejan del mundo y se niegan a actuar por miedo a mancharse las manos en la acción que supone intervenir en un entorno impuro. Hegel se mostró en esta época inmisericorde con tal actitud, que veía como un signo de inmadurez y debilidad, y su ironía fue cruel: «Vive en la angustia de mancillar la magnificencia de su interior por medio de la acción y de la existencia y a fin de conservar la pureza de su corazón rehúye el contacto con la realidad».

Frente a estas actitudes, la del puro que condena sin actuar y la del que actúa sin pensar, el salto cualitativo se da cuando surge la perspectiva no ya unilateral sino abarcadora que reconoce la verdad del otro. Entonces, la capacidad de reconocimiento mutuo llega con el acceso al espíritu absoluto, que ya es universal.



EL ALMA BELLA, VICIO O VIRTUD

«Confesiones de un alma bella» se titula el capítulo sexto de la novela de Goethe *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, donde se describe un personaje femenino que es ejemplo de inocencia y virtud con precedentes en las novelas de Rousseau o Richardson. El juicio de Goethe sobre el *alma bella* resultó positivo, mientras que Hegel lo sometió a una crítica despiadada, pues entendió que su actitud, la de mantener su pureza a costa de no intervenir en el mundo, escondía miedo al compromiso con los propios actos. Posteriormente, en sus *Lecciones sobre estética*, Hegel criticó de nuevo esta figura, asociando la actitud del *alma bella* a la de otro personaje literario que también mereció sus ataques por la misma debilidad ante la realidad, el *Werther* de Goethe, que Hegel en su madurez consideró como un carácter «enfermizo». En la imagen superior, grabado de Artur Langhammer (h. 1880) para una edición de *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*.

EL ESPÍRITU COMO RELIGIÓN, ARTE Y SABER

En esta última parte se trata ya del espíritu absoluto, pero distinguiendo entre el que se muestra como representación y el que se sabe como concepto. Frente a capítulos anteriores donde cada etapa representaba tanto una forma como un contenido distinto, aquí el contenido es ya el mismo de la filosofía, pero la diferencia está en la forma de tratarlo, mediante imágenes, representaciones o conceptos: el contenido, el tema, en los tres casos —religión, arte y saber— ya es el Absoluto, pero de modo más o menos consciente, más o menos articulado conceptualmente.

Aunque pueda parecer extraño, el capítulo sobre el arte no está separado de la religión sino incluido dentro del apartado dedicado a esta, pues se trata de pensar la religión en sentido general, incluyendo la religión revelada como una variante dentro de esa religiosidad en sentido amplio. Al hablar de religión de este modo, Hegel se refería a toda manifestación del Absoluto que no utiliza el modo de exposición del concepto, sino la representación (*Vorstellung*). Tras el recorrido ascendente desde la conciencia a la autoconciencia y de estas a la razón y el espíritu, ya apareció anteriormente la religión como fenómeno subjetivo, vivido como experiencia personal sin capacidad todavía de reconciliar ese sentimiento con el concepto: fue en dos ocasiones, en el apartado dedicado a la conciencia desdichada y en el que hablaba de la religión vivida como destino externo, como algo que se impone a los mortales como una ley externa e implacable. Pero es ahora, una vez alcanzado el nivel del espíritu, cuando podemos pensar las configuraciones que corresponden al Absoluto. Las primeras toman la forma de religiones, del animismo al cristianismo pasando por el arte pagano, que también es una forma de religión (se trata de un arte basado

en la mitología y que está en la base de la épica, la tragedia y la comedia, no solo griegas y romanas). La obra de arte tiene una dimensión religiosa en todo el período anterior a la encarnación del espíritu, tanto para los egipcios como para los griegos. El modo en que un pueblo que vive armónicamente su eticidad se dota de símbolos es el arte tal como surge entre los griegos. Hegel hizo un examen de la épica como la primera forma de expresión de esa religiosidad, y a continuación un análisis de la tragedia y la comedia como formas artísticas que son también rituales, pues ambas forman parte de un mismo momento ritual en el que la *polis* griega se transmitía a sí misma una representación de lo divino y de lo humano bajo el doble ropaje de lo trágico y lo ridículo.

Esta forma de expresión de la sustancia de la religión, el espíritu manifestándose como belleza, es inferior a la que recibe tras la encarnación del propio espíritu en un individuo singular. Con la aparición de Dios hecho hombre (Hegel habló aquí del «Dios humano», de «la muerte de Dios» para referirse a la muerte de Cristo, pero no usó ni una vez el nombre de Jesús en este libro), la religión alcanza su última expresión, la más alta y cercana a la verdad. El *logos* se hace carne, la teología del evangelio de Juan se convierte en la premisa de esta culminación que es el saber absoluto.

El contenido de la religión y del saber absoluto es por tanto el mismo, lo que cambia es que en la primera se da en el modo de la representación y en el segundo se explica a sí mismo como concepto. Lo que interesa subrayar en este capítulo es el contraste entre la representación y el concepto, así como la superioridad del concepto con respecto a la mera representación sensible, por eso incluyó el autor en un mismo capítulo la religión griega y la cristiana. Ambas carecen de un saber conceptual y se mueven en el ámbito de la representación. En unas apretadas páginas finales, Hegel

enunció ese saber absoluto que es el concepto como culminación del proceso y conciencia de ese propio proceso: «El saber absoluto tiene como su camino el recuerdo... Su preservación por el lado de su existencia libre es la historia, por el lado de su organización concebida es la ciencia del saber que aparece, tomadas ambas conjuntamente son la historia comprendida conceptualmente».

Capítulo 3

RESPUESTAS PARA TODO: LA *ENCICLOPEDIA*

Una vez conocida la travesía histórica del espíritu hasta la autoconciencia, Hegel analizó de modo dialéctico las categorías abstractas del pensamiento en su *Ciencia de la lógica*, y culminó su exposición sistemática con la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, revisión completa y definitiva de cuanto había anticipado en la *Fenomenología*.

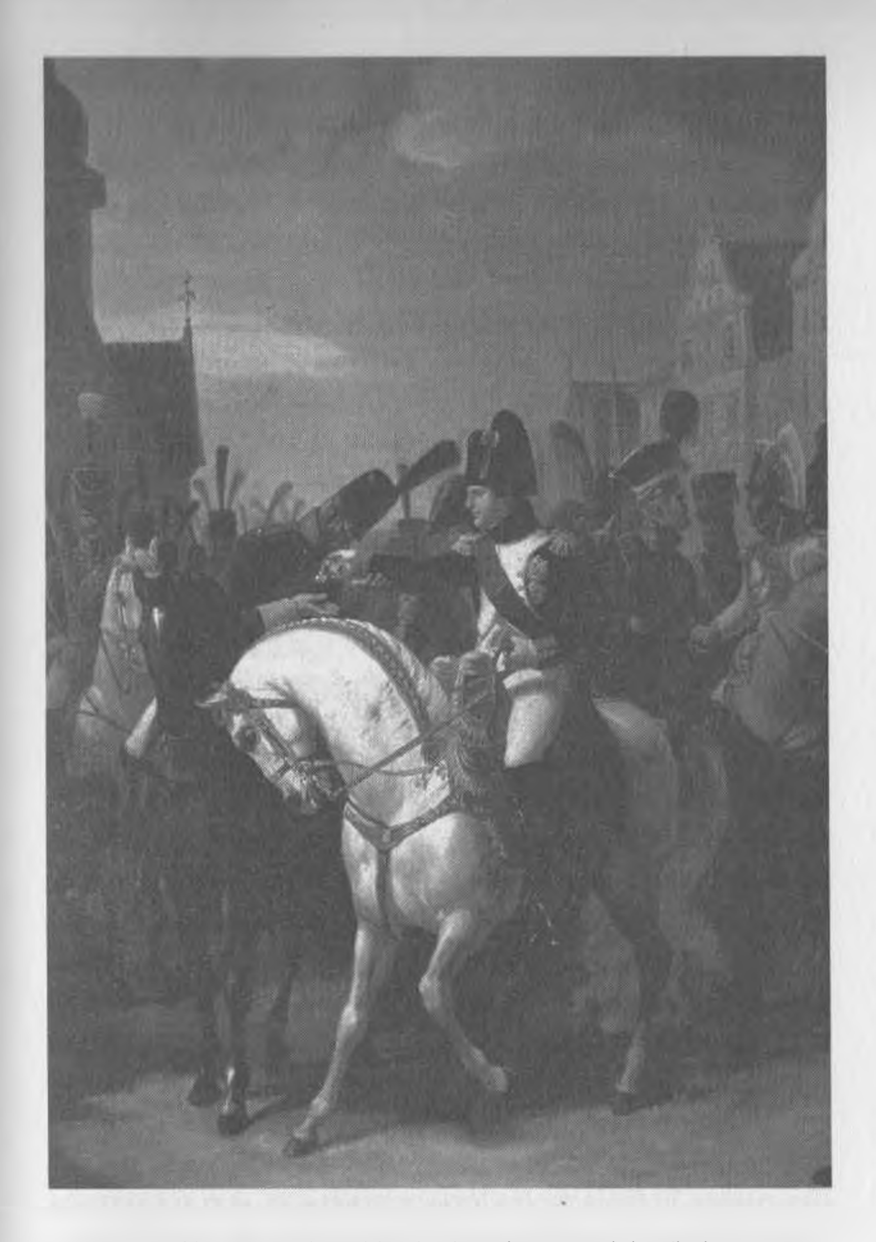
Tras abandonar Jena y pasar unos meses en Bamberg, Hegel consiguió un puesto como director del *Gymnasium* (escuela secundaria) de Nuremberg, donde pasaría ocho años, desde 1808 hasta 1816. Durante este período publicó los tres volúmenes de su *Ciencia de la lógica* y, dotado al fin de una cierta estabilidad económica, pudo casarse (1811) con Maria Helena Tucher, una mujer veinte años más joven que él; de esta unión nacieron varios hijos. Cabe señalar que el filósofo ya tenía un vástago, Ludwig, nacido en 1807 de una relación con una criada, Christiane Fischer.

Eran años de cambios importantes en toda Europa. Tras la derrota de Prusia en la batalla de Jena, Napoleón estaba en el apogeo de su gloria. La firma de los dos tratados de Tilsit, uno con Rusia y otro con Prusia, otorgó al emperador francés casi la mitad del territorio prusiano. Durante los años que Hegel pasó en Nuremberg, Prusia inició una serie de reformas políticas y administrativas, consciente de la necesidad de dotarse de un Estado moderno para contrarrestar el impulso de las dos potencias que la rodeaban, Francia

y Rusia, la otra gran beneficiada por los acuerdos de Tilsit. Durante los años de paz con Francia, el zar amplió su territorio por el oeste, anexionándose parte de Polonia, y al sur y el este, arrebatando zonas de la actual Moldavia al Imperio turco y Georgia al Imperio persa.

Entre las reformas emprendidas por el nuevo gobierno prusiano destacaron las impulsadas por el filósofo y filólogo Wilhelm Humboldt (1767-1835) desde el ministerio de educación a partir de 1808. Humboldt diseñó las líneas maestras de la nueva Universidad de Berlín, dotándola de un programa de enseñanza que se convertiría en modelo para las universidades alemanas durante buena parte del siglo XIX. No en vano figuró el ministro entre los principales teóricos de la idea de formación (*Bildung*), además de ser uno de los primeros eruditos en insistir en la importancia del aprendizaje de las lenguas como forma de ampliar el horizonte intelectual.

Como filólogo y filósofo del lenguaje, Humboldt fue el primero en desarrollar la teoría moderna de la relación entre lenguaje y pensamiento, con la cual dio la razón a Herder, aportando nuevos argumentos: la lengua no es un mero instrumento para acceder y describir la realidad, sino que el modo en que percibimos y organizamos la realidad es inseparable del modo en que pensamos; esto lo hacemos, a la sazón, de un modo lingüístico, diverso según la lengua que usemos. La intuición de Hamann y Herder se convirtió en una tesis argumentada tras los estudios de Humboldt de lenguas diversas, desde el euskera hasta el javanés, y fue retomada en el siglo XX por los antropólogos estadounidenses Edward Sapir y Benjamin Lee Whorf. Como se vio anteriormente, Hegel también criticó la teoría utilitarista de la razón y el lenguaje, común a cartesianos y kantianos; para el autor de la *Fenomenología*, ambas corrientes estaban presas



Hegel concluyó la *Fenomenología del espíritu* la noche previa a la batalla de Jena (14 de octubre de 1806), combate en el que las tropas de Napoleón derrotaron al ejército de Federico Guillermo III de Prusia, país que cesó hostilidades con Francia hasta 1813. Tras la derrota prusiana, el zar Alejandro III se avino a firmar con Napoleón la Paz de Tilsit (7 de julio de 1807), representada en la imagen superior.

de esa perspectiva utilitaria que ve la razón como un útil, un órgano. Frente a esa perspectiva, que cree que habría que examinar las herramientas de la razón antes de ponerse a usarlas, Hegel mostró de qué modo el examen de la razón se hace con la propia razón, es decir, que no hay una crítica previa a la razón sino la autocrítica de la propia razón.

Entre los profesores invitados por Humboldt a la nueva universidad berlinesa estaban Fichte y el teólogo y filósofo Friedrich Schleiermacher (1768-1834), a los que pronto se uniría Friedrich Carl von Savigny (1779-1861), el jurista que ocupó la cátedra de Derecho romano y fundó la escuela histórica del derecho desde una perspectiva basada en la premisa, común al romanticismo y a Hegel, de que el ordenamiento jurídico de cada pueblo es la expresión de su manera de ser (su peculiar espíritu nacional) y que por tanto no existe un derecho natural que valga para cualquier Estado, como habían defendido con argumentos distintos tanto los escolásticos como los seguidores de Kant.

Otro viejo conocido de Hegel, Fichte, recuperó en 1808 el favor del público alemán con la publicación de sus famosos *Discursos a la nación alemana*, leídos en Berlín en diciembre de 1807, cuando Prusia acababa de perder la mitad de su territorio y sus habitantes, en la paz dictada por Napoleón, y había aceptado además pagar a Francia una compensación económica por perjuicios de guerra. En este momento de profunda crisis política, económica y moral, Fichte recurrió a las dotes oratorias que ya había mostrado en sus discursos de juventud para invitar a la regeneración moral y a la lucha contra Francia en un tono apasionado, que conservaba buena parte de las premisas políticas de su juventud. Considerado como uno de los primeros textos importantes del nacionalismo, los *Discursos a la nación alemana* parten de la noción herderiana de «pueblo», en una definición cultural y

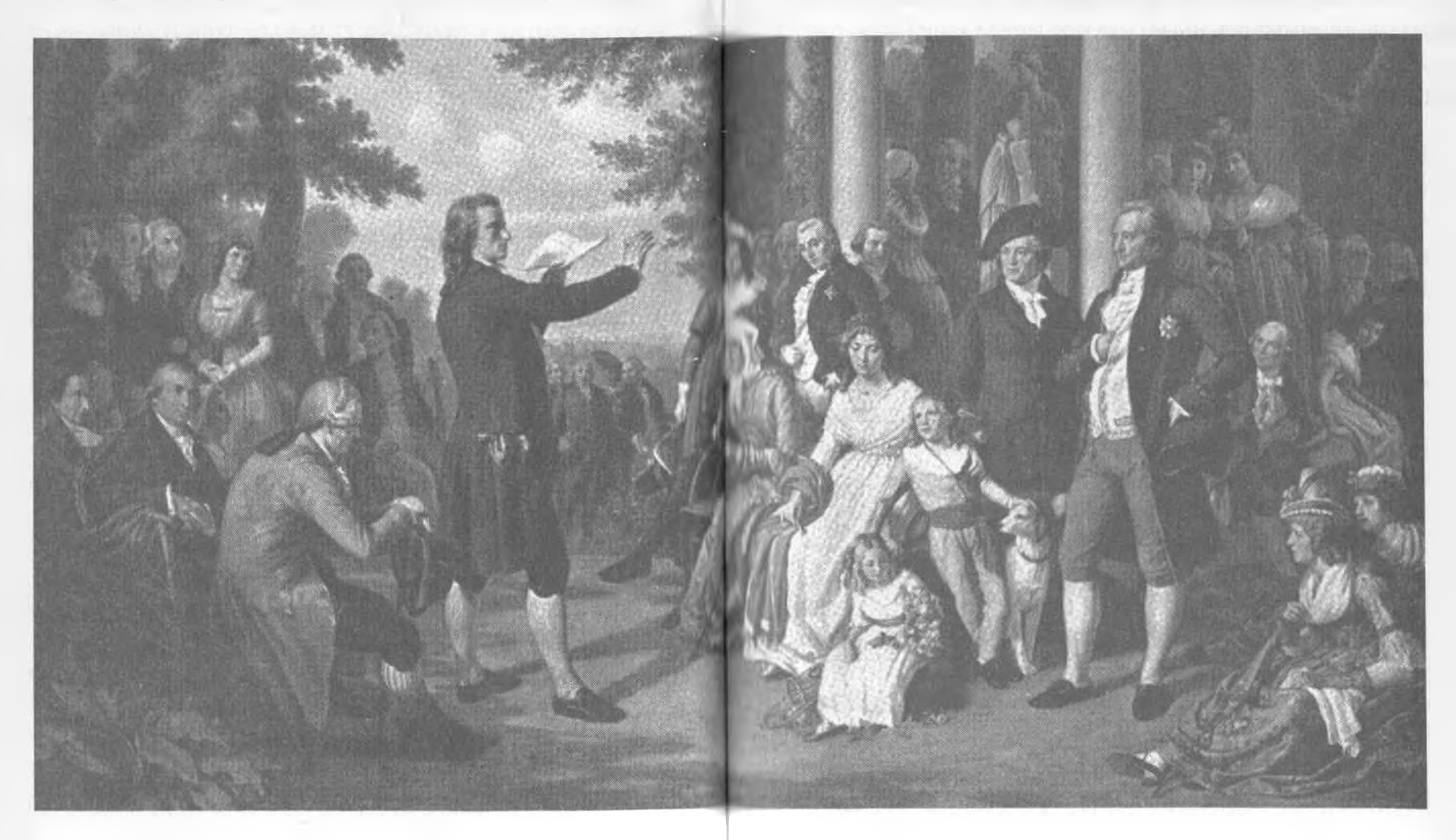
no étnica (como otras versiones posteriores del nacionalismo), y defienden la necesidad de que la patria sea libre, no solo de la opresión externa sino también de la tiranía interior, en un momento histórico en que las dos potencias que rodeaban Prusia eran sendas tiranías. Tanto para Fichte como para Humboldt, la formación —entendida como algo mucho más importante que la mera acumulación de saberes— tenía que convertirse en el motor de renovación moral y espiritual, tanto a nivel individual como colectivo. Y para ambos, este desarrollo solo podía hacerse en libertad. Solo la formación cívica, según Fichte, podía regenerar el país y dar a sus ciudadanos las bases para amar esa nación que surgía a la vez como una cultura heredada y como un proyecto; la nación, en este sentido espiritual, fue colocada por encima del Estado, cuya lógica estaba basada en el cálculo y los intereses materiales.

Mientras tanto, Hegel ejercía como director del *Gymnasium*, y otro antiguo amigo y ahora su rival doctrinal, Schelling, que en 1806 había sido invitado como docente a Munich, capital del reino de Baviera, publicó en 1809 las *Investigaciones sobre la libertad*, no solo una de sus obras más importantes sino también una clara alternativa al discurso hegeliano. Tras esta publicación vinieron largos años de silencio editorial, ya que Schelling se propuso refundar la filosofía rompiendo con su propio sistema anterior, lo que lo llevó a redactar sucesivos esbozos y borradores durante casi veinte años, hasta su regreso a Munich en 1827.

El más famoso orador de Berlín, además de Fichte, era Schleiermacher, que desde 1807 ejercía como párroco en la ciudad. Junto a Humboldt diseñó el plan de la nueva universidad y fue profesor en ella desde su fundación, así como el principal adversario de Hegel en el seno de la institución cuando este consiguió, en 1818, el puesto docente dejado vacante por Fichte, fallecido en 1814.

UNA GENERACIÓN DE GIGANTES

Este fresco del palacio Bellevue de Berlín retrata a algunos de los más destacados miembros de la primera generación romántica que se había consolidado en Alemania a caballo entre los siglos XVIII y XIX. De pie en la parte central, recitando uno de sus poemas aparece Schiller, ante el cual fueron representados otros personajes de la época, como Goethe, Wieland y Herder. Todos ellos reivindicaron la significación gnoseológica de los sentimientos y se mostraron proclives a ensalzar las tradiciones nacionales como poso de conocimiento secular acumulado por los pueblos. En este grupo de literatos y pensadores cabe también incluir a Novalis, Schlegel, Schleiermacher, Mendelssohn y los hermanos Wilhelm y Alexander Humboldt. De los dos últimos, el primero contribuyó de modo destacado a la modernización de su país, Prusia, mediante la renovación de los programas de la enseñanza universitaria.



Tras haber publicado los tres volúmenes de su *Ciencia de la lógica*, aparecidos sucesivamente en 1812, 1813 y 1816, Hegel consiguió un puesto de profesor en la Universidad de Heidelberg, ciudad a la que se mudó con su familia (del matrimonio con Maria Helena Tucher habían nacido tres hijos: Sussana, Karl e Immanuel). Allí pasó dos años, entre 1816 y 1818, y publicó la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, para uso de sus clases. Esta obra ofrecía la primera versión del sistema hegeliano maduro.

LA PRIMERA EXPOSICIÓN DEL SISTEMA HEGELIANO

La *Enciclopedia* es un compendio y, por ello, algunos pasajes resultarían crípticos, dada su densidad conceptual, si no fuera porque tenemos también las notas tomadas por los alumnos y podemos relacionarlos con los cursos que Hegel dio esos años y los que impartió posteriormente en Berlín. (Exceptuando la lógica y la filosofía del derecho, una gran parte de la materia de sus cursos no fue publicada por el propio Hegel. El resto de sus obras son en su mayoría notas de sus alumnos de las clases dictadas en Berlín.)

La *Enciclopedia* pretendía ser un conjunto jerarquizado y razonado de todos los saberes, discursos y experiencias colectivas. Lo primero que cambia con relación a la *Fenomenología* es el orden de exposición. La nueva división consta de tres partes: lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu, y no se inicia como en la *Fenomenología* con la elevación de la conciencia hasta el punto de vista del espíritu, sino que parte de una presentación formal, la lógica de los movimientos, que desarrolla el concepto desde la mera afirmación vacía de contenido hasta el máximo despliegue de toda la red de conceptos que implica un sistema lógico.

Pero no debe entenderse esta lógica como meramente formal, sino como una descripción de la estructura de las cosas mismas, y, por tanto, dialéctica.

Para Hegel, la forma no podía separarse del contenido más que con fines didácticos. En el primer volumen de la trilogía que forma su *Ciencia de la lógica*, el dedicado al Ser, escrito en 1812, ya distinguió su noción de lógica de la lógica formal anterior (la teoría del silogismo desde Aristóteles hasta Kant y Fichte). En cambio, la lógica en sentido hegeliano no es pura forma, sino descripción del automovimiento del concepto, es decir, el espíritu pensándose a sí mismo y descubriendo(nos) su estructura.

He asumido como profesión mía contribuir a la elevación de la filosofía a ciencia.

CARTA A DUBOC

En la *Enciclopedia* encontramos como primera parte la *Lógica* (de ahí la distinción entre la «pequeña» lógica, tal como es esbozada en esta obra, y la «historia del despliegue del espíritu» que Hegel había desplegado anteriormente en tres volúmenes), y a esta materia le sigue una teoría de la naturaleza (entendida esta como aquello que parece carecer de espíritu), empezando por la geología, siguiendo por el estudio de los vegetales y terminando con el mundo animal. Finalmente, en la tercera parte de la obra se ocupa del espíritu, en su triple variante: subjetivo, objetivo y absoluto.

Una lógica en perpetuo movimiento

La lógica es la ciencia de la idea pero en una primera forma, inmediata. La filosofía de la naturaleza es la ciencia de la idea en su ser otro (la naturaleza es lo otro de la idea) y la filosofía del espíritu es la ciencia de la idea que regresa a sí

misma. Nuevamente aparece en la *Enciclopedia* el esquema de aquel proceso ya visto en la *Fenomenología*: el espíritu absoluto es el que ha completado su camino, desde la salida de su inmediatez hasta el retorno a sí mismo, de ahí la comparación con la *Odisea* protagonizada por Ulises. El héroe griego abandonó su casa por lealtad a sus vínculos tradicionales, pero a su regreso es un hombre con ideas y experiencias nuevas, maduradas por las aventuras y los peligros que ha corrido a lo largo de su viaje; es otro Ulises que no ha dejado de ser el antiguo, aunque transformado, enriquecido, que ha descubierto todas las potencialidades que guardaba en su interior. Este camino de regreso es también un progreso, porque solo al fin aparece el Absoluto, la totalidad final, el conocimiento que engloba al Todo. De nuevo, el camino dialéctico parte de lo más vacío hacia lo más lleno de contenido, de lo más abstracto a lo más concreto, porque en el lenguaje hegeliano la concreción se adquiere a medida que se va llenando de contenido, lo que en un principio son meras palabras.

Este aspecto dinámico del pensamiento dialéctico choca con la manera habitual de discurrir que plantea, por ejemplo, que los pensadores empiecen presentando sus definiciones cuando, para el pensador dialéctico, la definición de algo solo puede llegar como resultado del proceso de examen de esa cuestión que se trata de definir.

La lógica examina diversas formas de pensar, de razonar, lo que Hegel denomina diversos «posicionamientos del pensamiento». Son formas de pensamiento que se dan tanto en el interior de la conciencia individual como en la conciencia colectiva (en la historia). El primero, tanto en orden lógico como histórico, consiste en creer saber que tenemos un alma y que hay un Dios, una creencia básica para la vida cotidiana. Esta forma de pensamiento fue desarrollada por Aristóteles

y la filosofía medieval. Mientras se limita a la creencia (la fe), esta actitud puede ser corregida o superada, pero cuando pretende tener un conocimiento cierto de la realidad se convierte en dogmatismo. En la evolución lógica e histórica del pensamiento, este enfoque es superado por el segundo posicionamiento, que comparten el empirismo de Hume y la filosofía crítica de Kant: el punto de vista que sabe que no hay ni puede haber experiencia sensible del alma o de Dios. Pero esta postura tampoco basta para alcanzar la Verdad, sino solo para criticar las representaciones insatisfactorias de ella, porque ambos, empiristas y kantianos, compartían un modo de razonar analítico, basado en el entendimiento, la facultad mental que se limita a asignar las representaciones sensibles a las categorías generales de nuestra mente, formando conceptos. Frente a esta limitación, Hegel venía advirtiendo desde su escrito *Sobre la diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling* que tenemos otra facultad superior, la razón, que es capaz de captar el movimiento dialéctico de la realidad. Si el entendimiento es suficiente para pensar objetos finitos, para pensar la totalidad, necesitamos recurrir a la razón. A esta no le basta con distinguir y separar, sino que piensa a la vez en lo que en un momento puede ser distinto y en otro puede ser lo mismo, porque ambos estados son instantes de una sola dinámica. La razón entiende la unidad en la diferencia. A este tipo de pensamiento, distinto de la metafísica tradicional y del empirismo, Hegel lo llamó «pensamiento especulativo»:

> La lógica ha de ser captada como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad misma, tal como es sin velos en y para sí misma; cabe por ello expresarse así: que este contenido es la exposición de Dios tal como él es dentro de su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito.

Una nueva visión del alma

Ya en la *Fenomenología del espíritu* se hacía una distinción entre el entendimiento y la razón como facultades distintas, dotadas de lógicas diferentes. Si recordamos la estructura de la *Fenomenología*, vemos que tenía varias partes correspondientes a diferentes perspectivas. Estaba estructurada a partir de una doble división: una en tres momentos y otra interna correspondiente a cada momento, en tres pasos.

La primera división correspondía a tres puntos de vista: conciencia, autoconciencia y razón. La otra división, en el interior de cada uno de los anteriores puntos de vista, consistía en un triple movimiento que nos muestra estas perspectivas desdoblándose y reunificándose, en el famoso movimiento dialéctico que lleva desde la posición de una tesis hasta el descubrimiento de una contradicción, y la superación de esta en una síntesis que retoma tanto la afirmación inicial como su posterior negación. Así se vio explicitado en los títulos de los tres apartados del capítulo de la *Fenomenología del espíritu* dedicados al espíritu objetivo: sus tres momentos eran eticidad, cultura (formación) y moralidad, y correspondían al «espíritu verdadero», el «espíritu enajenado de sí mismo» y el «espíritu cierto de sí mismo».

En el apartado dedicado a la filosofía de la naturaleza, esta era examinada como aquella realidad externa al espíritu, es decir, que se caracteriza por lo contrario de este: mientras el despliegue del espíritu es el fruto de la libertad, en el ámbito de la naturaleza reinan el azar y la necesidad. La naturaleza es examinada como un sistema de estratos, donde se asciende del más simple al más complejo, una perspectiva muy moderna si pensamos que la biología ni siquiera tenía nombre en esa época, y que tanto la química como el estudio de los seres vivos apenas estaban iniciando su recorrido

LOS POSICIONAMIENTOS DEL PENSAMIENTO

Hasta bien entrado el siglo XVI, la doctrina dominante en la filosofía occidental era el escolasticismo, íntimamente ligado a las creencias religiosas cristianas, que postulaba la existencia de una serie de principios estructurales universales de carácter metafísico (es decir, ajenos a la propia naturaleza). Se trataba de una filosofía dogmática, que admitía verdades absolutas como la existencia de Dios. Esta visión quedó trastocada en el siglo XVIII, cuando Hume, tras analizar el funcionamiento y alcance de nuestras pautas cognitivas negó la posibilidad de afirmar los dogmas del pensamiento escolástico. Más tarde, Kant mantuvo las reservas de Hume y negó a la metafísica el estatus de ciencia, ya que no se ocupaba de fenómenos (el objeto de nuestras percepciones) sino de noúmenos (la realidad que subyace al fenómeno, sobre la que nada podemos afirmar). Hegel rebatió a Kant, al afirmar que con un método de estudio adecuado, el dialéctico, la razón comprueba que toda la realidad es abarcable si se comprende tanto su desglose en entes opuestos como su carácter dinámico, que integra todos los cambios y estados.



científico moderno. Lo que hoy llamamos física y química recibió distinta clasificación en el esquema ascendente de Hegel, donde la mecánica, considerada actualmente como una parte de la física, quedó apartada de su área troncal para ser examinada como el estudio de los rasgos básicos de la materia, relacionados con el tiempo y el espacio (los movimientos de los cuerpos, incluidos los planetas). Hegel reservó el término *física* para los aspectos más complejos del estudio de la materia: la óptica, la electricidad, los procesos químicos. Ascendiendo en esta estratificación, la tercera parte está dedicada a los organismos, que en la clasificación de Hegel incluía los seres geológicos, vegetales y animales.

El rasgo esencial del espíritu, recordemos, es ser libre, una característica que lo enfrenta con el ámbito de lo natural. Aquí, sin embargo, nos encontramos con formas simples y complejas; en este caso, no es la misma libertad la que experimenta el individuo que la que se observa en la organización de una sociedad dada o en el curso de la historia humana, aunque estos tres niveles sí son formas del espíritu.

El estudio hegeliano de la naturaleza, reino de la necesidad inicialmente ajeno al espíritu, se realiza en tres grandes campos: la física orgánica (que incluye también a los minerales), la mecánica y la física.

Las dos primeras formas del espíritu, subjetivo y objetivo, son variantes del espíritu que no salen del ámbito de lo finito y, por tanto, en la medida en que tienen límites también los tiene su libertad. Solo del espíritu absoluto se puede decir que es absolutamente libre. Lo interesante es precisamente pensar esta combinación de libertad y necesidad que experimentamos individual y colectivamente. Para pensar el espíritu subjetivo —el alma— Hegel recurrió a Aristóteles, el primero en pensar la relación entre el alma individual y el Pensamiento con mayúsculas *(Nous)*: el estagirita ya lo había identificado con un orden cósmico de naturaleza divina. Para él, la actividad más elevada era el pensamiento y, por tanto, la única adecuada al ser más perfecto, puro pensamiento también. Se trata, además, de pensamiento de sí mismo, porque, ¿qué otro objeto puede merecer la atención de un sujeto perfecto si no el propio sujeto? De ahí que Aristóteles hablase de Dios como pensándose a sí mismo. La teología aristotélica se distinguió de la visión de la divinidad común entre los griegos y puede considerarse una consecuencia de su propia teoría, pues, como se ha visto, la vida más perfecta es la dedicada a la *theoria*, al pensamiento contemplativo. En el pensamiento aristotélico, los seres finitos, especialmente todos los seres vivos, estaban movidos por una dinámica finalista, de modo que tendían —cuando seguían su desarrollo natural— hacia aquello que todavía no eran pero que estaba inscrito en su esencia.

La historia de la filosofía es la historia del descubrimiento de los pensamientos sobre lo absoluto.

Enciclopedia de las ciencias filosóficas

También en la psicología hegeliana era el pensamiento la actividad superior, y el sentimiento ocupaba un lugar subordinado, o al menos así debía ser en un sujeto maduro y sano.

Es coherente que Hegel pensara la enfermedad mental como un ejemplo de alguien dominado por sus sentimientos.

Del alma sana y enferma y del alma colectiva, del espíritu de un pueblo —el famoso *Volkgeist* del que hablaba ya Herder— se ocupó Hegel en este primer estadio del espíritu subjetivo, el estadio natural, espontáneo. El paso siguiente corresponde al análisis del espíritu subjetivo, que toma conciencia de serlo. Si el primer apartado recibe el nombre de «antropología», por ocuparse de la conciencia, la autoconciencia, utiliza ahora el término de «fenomenología del espíritu». Como puede apreciarse, se trata de una notable reducción procesual y de ámbito con relación al sentido que tenía esta expresión en el libro homónimo: si tal ensayo englobaba todo el proceso individual, colectivo e histórico que transcurría desde la conciencia particular hasta el saber absoluto, pasando por el espíritu objetivo encarnado en las instituciones (familia, Estado, etc.), en la *Enciclopedia* el nuevo concepto restringido de fenomenología trata tan solo de un aspecto en el desarrollo del espíritu, el aspecto subjetivo, y ni siquiera de este en todos sus momentos, sino tan solo en el segundo de sus estadios, el que corresponde al paso del alma natural a su transformación en conciencia, autoconciencia y razón subjetiva.

Finalmente, del espíritu que ha alcanzado el estadio racional, el espíritu como pensamiento consciente de sí mismo, se ocupa la «psicología» en el sentido restringido que le dio Hegel al término. Vemos así como estos tres términos, antropología, fenomenología y psicología, reciben en el marco de la *Enciclopedia* una nueva definición por relación al uso que le habían dado ya antes otros autores o el propio Hegel. También Kant había redactado una *Antropología* llena de observaciones psicológicas; en esa época, el propio término «psicología» empezaba a recibir un sentido nuevo

con respecto a su antiguo significado etimológico, ya no teoría del alma sino examen de la propia mente. En 1782, el escritor y pensador alemán Karl Phillip Moritz (1756-1793) publicó una *Teoría experimental del alma* y, a partir del año siguiente, apareció la que quizá fuera la primera revista de psicología de la historia, editada durante diez años, en cuyas páginas se examinaron recuerdos infantiles, sueños y casos de lo que se empezaría más tarde a denominar «psiquiatría». Los ilustrados como Moritz o su amigo Mendelssohn, interesados en la patología de la razón, podrían haber usado como divisa el lema del famoso grabado de Goya *El sueño de la razón produce monstruos*, obra aparecida muy pocos años después de la revista. Al asociar las visiones pseudorreligiosas a las alucinaciones, Moritz se situaba en la línea de Kant, una teoría minoritaria entre los protestantes e impensable en el ámbito católico, que estaba en plena reacción contra todo lo que pudiera parecer un ataque a la religión. Por su parte, Hegel aludió a las teorías del magnetismo animal de Franz Mesmer, popularizadas en la década de 1780 para explicar la hipnosis y sus efectos terapéuticos; el profesor de Berlín asociaba el estado hipnótico al sonambulismo, y ambos quedaban dentro del apartado de las enfermedades del alma natural. Estos estadios alterados, como los llamaríamos hoy, comparten la falta de conciencia del sujeto.

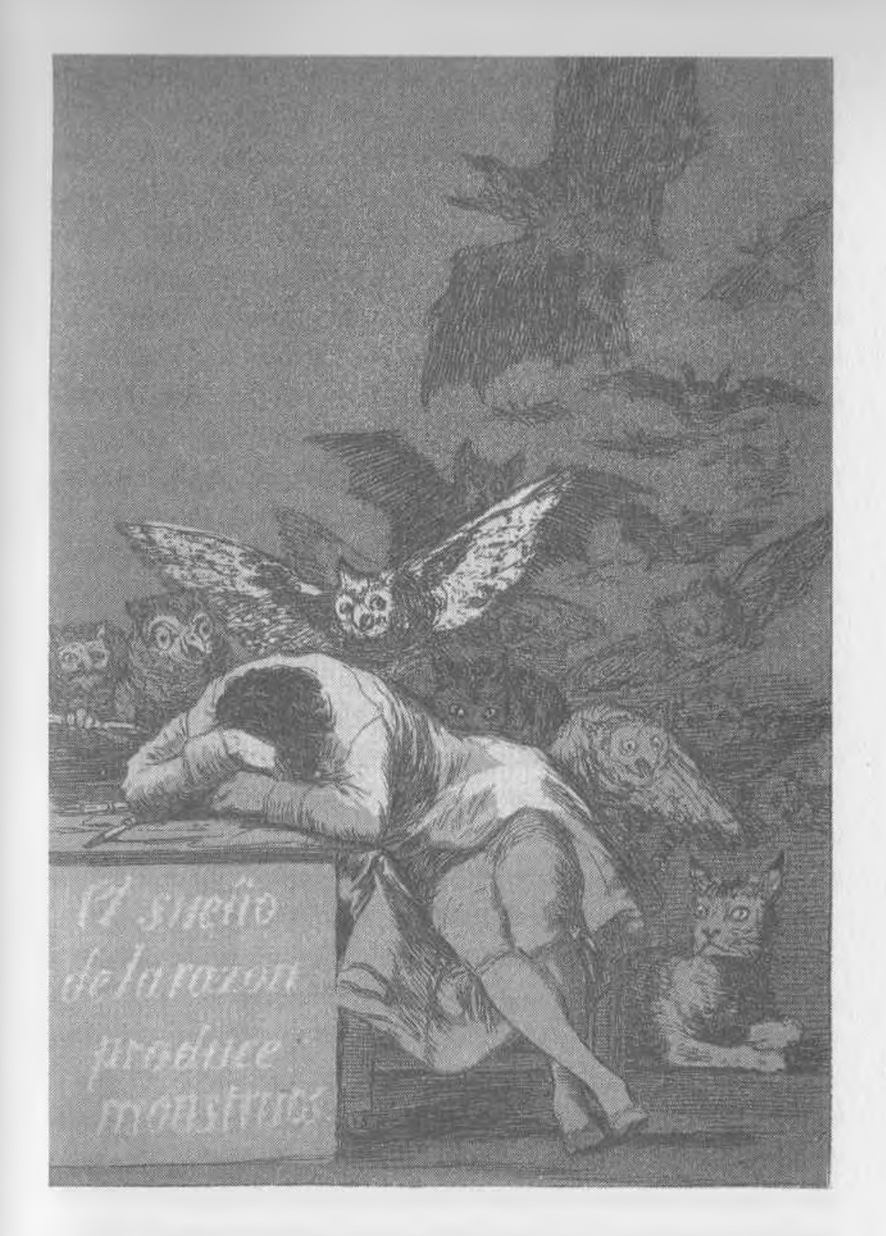
Con el uso de la conciencia y la autoconciencia convertida en razón —ya no solo subjetiva sino orientada por la búsqueda de objetividad— se inicia el paso al examen del espíritu como pensamiento y como voluntad consciente. El yo consciente y autoconsciente, que analiza sus sensaciones y percepciones, emite juicios sobre lo que ve y oye y persigue sus deseos: es ya un sujeto. Sin embargo, para alcanzar la subjetividad plena requiere el reconocimiento de otro sujeto, como se vio al

comentar la *Fenomenología del espíritu*. Este yo consciente se eleva a voluntad racional cuando es capaz de superar la perspectiva individual y situarse en la visión de la voluntad general (la razón objetiva). Esta razón que se ha objetivado y encarna un punto de vista supraindividual es la que Hegel llamó «espíritu objetivo». El dilema básico de la generación de Hegel estribaba en combinar el punto de vista individual, que se sabe autónomo después de la crítica ilustrada a la tradición, con el punto de vista colectivo, que quiere que los miembros de ese colectivo subordinen sus intereses parciales al bien general. Esta voluntad de acuerdo explica el impacto de Rousseau sobre dos generaciones de pensadores alemanes, y por qué tanto Kant como Hegel rechazaban la forma anglosajona de argumentar acerca del bien común en términos utilitaristas. Es importante volver sobre este punto, porque la diferencia entre el utilitarismo y el racionalismo seguirá dominando los debates sobre las teorías de la justicia hasta hoy.

> El pensamiento representado como sujeto es el ser pensante y la expresión simple que designa al sujeto existente como ser pensante es «yo».
>
> *Ciencia de la lógica*

LA REDEFINICIÓN DE LA LIBERTAD

Para entender la noción hegeliana de libertad y su propuesta de nueva filosofía política hay que considerar que en ambas convergen múltiples motivos. Por un lado estaba el deseo de combinar el concepto kantiano de autonomía con la idea de una comunidad que no fuera entendida como un límite a los deseos individuales ni como un medio para satisfacerlos, sino como un todo orgánico dotado de una racionalidad propia. En segundo lugar, la imagen misma de la naturaleza que



La inquieta personalidad intelectual de Hegel se mantuvo atenta a las novedades científicas de su tiempo, incluidas las que atañían al campo de la psicología, entre ellas los estudios sobre patologías mentales de Karl Phillip Moritz. En la imagen, *El sueño de la razón produce monstruos*, grabado de Francisco de Goya, coetáneo de Hegel, que ilustra las alucinaciones que pueden afectar a la psique humana.

permitiera pensar esa organicidad: ya no era posible volver a la idea clásica de derecho natural, pero Hegel tampoco quiso aceptar la visión mecanicista de la realidad, pues ¿cómo conciliar la idea de un orden natural con los nuevos conocimientos acerca de la naturaleza y los límites de la metafísica? La solución consistió en recuperar la noción cristiana de espíritu encarnado, el Dios que actúa, no tanto en la naturaleza, sino en la historia, el ámbito de conciliación de la libertad y la necesidad. Para construir este nuevo sistema, Hegel también necesitaba superar una visión de la razón como mero cálculo; por eso se sirvió de la distinción entre entendimiento y razón para diferenciar dos facultades particulares.

La clave del asunto se la aportó Rousseau (Hegel lo reconoció explícitamente). El filósofo francés fue el primero en ofrecer una propuesta para conciliar la voluntad individual y la general en su teoría del contrato social, el primero que observó que la libertad individual solo es posible en una sociedad donde la voluntad general se refleje en sus instituciones y sus leyes, que sean experimentadas por cada ciudadano no como algo externo, impuesto desde fuera, sino como algo coherente con su propia voluntad. Y la posibilidad de esta convergencia estriba en que la voluntad sea racional; no puro instinto ni simple deseo, sino voluntad que tanto en su forma como en su contenido sea racional, es decir, que sea razonable lo querido y sea razonado el método con el que se alcance a quererlo.

Rousseau introdujo el término de «alienación» como exteriorización en otro ajeno, en la voluntad general de aquello que es interno. Y tomó este concepto de alienación del lenguaje jurídico, pues podemos renunciar a unos bienes y también renunciar a nuestros impulsos en aras de un bien superior. El término «alienación» fue luego retomado y desarrollado por Hegel antes de ser popularizado por Marx.

Hegel lo utilizó ya en varios sentidos: distinguió la alienación voluntaria, que está implícita en la construcción de la voluntad general, del sentimiento de alienación de los individuos que ven cómo la realidad social se convierte en algo externo, y habló también de alienación y enajenación ligadas no solo a los individuos, al referirse al proceso por el que el espíritu se convierte en su contrario, en naturaleza. Marx utilizaba el lenguaje hegeliano en sus primeros escritos e hizo suya la idea de que el trabajador ve como el producto de su trabajo se convierte en algo exterior y ajeno a él, pero, a diferencia de Hegel, fue más allá al demostrar que este proceso es el fruto necesario de una determinada organización social. Hay pues dos lógicas de la alienación para Marx: una natural, la exteriorización y objetivación de nuestras actividades es un proceso necesario e inevitable, y otra ligada a un momento histórico, el hecho de que los trabajadores dejen de ser los que controlan su trabajo y su producción y se vean sometidos a este como una dinámica ajena que les expropia los resultados de su obra y los convierte a ellos mismos en partes de un proceso ajeno (la producción orientada por el beneficio). Esta última es la lógica inherente al capitalismo, que Marx descubre como el fruto de una determinada organización social y no como algo natural.

Mientras la noción de autonomía de Kant era solo formal, pues no daba ninguna indicación sobre los atributos concretos de la misma (la célebre máxima kantiana solo indicaba que debíamos actuar de tal forma que nuestras normas de conducta pudieran universalizarse), Hegel descubrió un modo de que la voluntad libre y autónoma de cada uno encontrase un contenido: una sociedad en la que el individuo pueda reconocerse, en la que no se sienta un átomo aislado sino una parte orgánica de un todo vivo. Es aquí donde podemos ver la oposición entre la moralidad kantiana y la

noción hegeliana de «eticidad»: la moralidad kantiana nos exige que realicemos algo que no existe, porque se supone que la naturaleza es lo opuesto a la libertad y nuestro deber es luchar con ella. Contra Kant y Fichte, Hegel criticó esa contraposición, al pensar que la naturaleza está animada por el mismo principio que el espíritu (aunque este no lo reconozca aún), el espíritu cósmico que da vida al universo y lo dota de sentido. Nuestro deber no es luchar contra la naturaleza ni contra las tradiciones, sino dotarnos de unas tradiciones y una organización social que haga posible la convivencia feliz; no la simple competencia sino la solidaridad, no la búsqueda egoísta de fines individuales sino la participación en la búsqueda del bien general. Vemos así que la antropología de Hegel es también contraria a la de los utilitaristas, pues el hombre no tiene por qué ser un lobo para el hombre si es consciente de sus verdaderos intereses, si usa la razón para distinguir entre sus impulsos primarios y sus verdaderos impulsos.

La reflexión hegeliana sobre la libertad se entiende mejor si se distingue, como se hace hoy en la actualidad, entre un concepto negativo y otro positivo de libertad. La libertad negativa –el eje de la argumentación liberal anglosajona– preconiza la no interferencia en los planes privados por parte de los poderes públicos; la de que el Estado deje hacer al individuo. Pero la libertad positiva es la capacidad de realizar aquello que uno se propone y para eso no basta con lo anterior, sino que es preciso vivir en un tipo de sociedad que permita estudiar, divulgar las propias opiniones, realizar los propios planes, etc. Para eso es preciso una determinada estructura social donde los individuos dispongan no solo de permisos, sino también de medios para perseguir sus fines y llevar una vida plena. ¿De qué sirve la libertad para estudiar o el derecho a la información si se vive en medio de un

desierto o una selva? Para que esos derechos y libertades sean realidades se requiere de unas instituciones, un sistema económico. En un país donde la policía no protege a sus ciudadanos y estos tienen miedo de salir a la calle no se puede hablar de libertad. Hegel siguió a Aristóteles al reconocer que la autorrealización del individuo solo es posible en el seno de una comunidad; y no en cualquier tipo de comunidad, sino en una que dé a sus miembros las oportunidades de desarrollarse. Ese sentido tiene también la idea aristotélica de que el hombre es un animal político. No se trata solo de que sea un animal social, ya que muchos animales viven en grupos, cazan juntos, emigran juntos; se trata de que el ser humano solo puede alcanzar sus fines naturales, según Aristóteles, en una comunidad organizada y participando de esa organización.

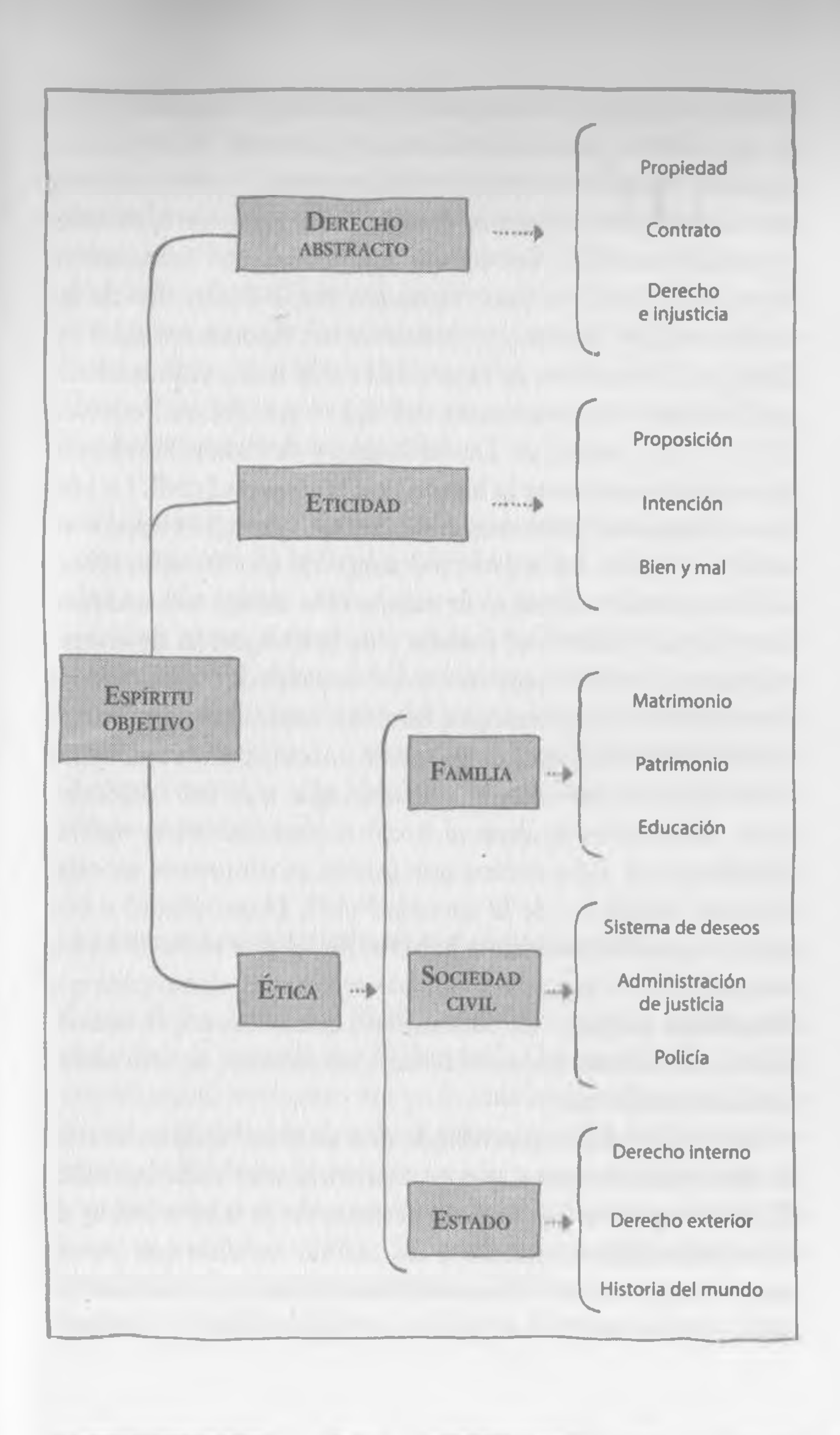
Por eso, en el estudio hegeliano del espíritu objetivo, tanto en la sección correspondiente de la *Enciclopedia* como en la posterior filosofía del derecho, los contratos entre personas jurídicas —el derecho privado— aparecen como la forma más inferior de objetividad, donde los individuos no son todavía seres únicos, sino seres abstractos, ya que cualquiera puede ser una persona jurídica. Tanto el derecho romano como la teoría liberal anglosajona piensan al individuo desde este modelo, como ser libre dotado de posesiones, pero esa era una visión muy pobre a juicio de Hegel, porque se trata de una mera abstracción; es el ser humano visto desde fuera, tan unilateral como el paso siguiente, el de la moralidad kantiana, que ve al ser humano solo desde dentro, como ser libre capaz de seguir los dictados de su conciencia. Ambas figuras son abstracciones, porque los humanos no son más que abstracciones si los separamos del contexto en el que crecen, donde desarrollan sus ideas: adquieren una personalidad en la interacción con otros sujetos en el marco de una comunidad.

EL ORIGEN DE LAS INSTITUCIONES

El espíritu es la síntesis de la Idea (la razón) y la naturaleza; se trata, pues, de una naturaleza a la que se ha incorporado la conciencia y, con ella, la libertad. Gracias a esta autoconciencia, el espíritu se objetiva en las instituciones que rigen la vida de los sujetos. Solo en este ámbito puede desarrollarse la libertad individual, puesto que en las instituciones se aúnan los deseos particulares y el deseo de universalidad de la razón; como esta razón también pertenece a cada uno de los sujetos, las instituciones son asumidas como algo propio, deseado. Solo dentro de esta unidad, insistió Hegel, el ser humano puede considerarse libre.

Los fundamentos normativos de la sociedad

El espíritu objetivo se despliega en tres momentos: el derecho abstracto, la eticidad y la ética. El derecho abstracto se fundamenta en la institución de la propiedad privada e incluye la figura del contrato, como vínculo racional entre propietarios, y los conceptos de derecho e injusticia, como marcos reguladores de lo que es acorde a la propiedad privada u opuesto a la misma. La eticidad (*Sittlichkeit*) proyecta la voluntad individual como voluntad universal en la realización del bien común, con la peculiaridad de que son diferentes la intencionalidad moral (propósito interior, que distingue entre el bien y el mal) y la acción ética (externa, adaptada a las características de las instituciones). La ética, tercera figura del espíritu objetivo, es la realización objetiva de la moral, una vez superada la distinción entre intención y acción; responde al sentido del deber. La ética se realiza en tres ámbitos: familia, sociedad y Estado. La familia, constituida por la institución del matrimonio, sostiene el patrimonio (bienes materiales) y la educación (bienes espirituales) de sus miembros. La familia equivale a un sujeto en el seno de la sociedad civil, la cual se encarga de la administración y provisión de los recursos que garantizan la reproducción material de la sociedad, además de vigilar su buen curso mediante la administración de justicia y la policía. Finalmente, el Estado hace posibles la existencia de la familia y la sociedad civil, gracias a la promulgación de las leyes generales (derecho interno) y de la vigilancia de las relaciones con otros estados (derecho exterior); la relación entre estos marcos legales define los distintos tipos de Estado habidos en la historia universal.



Derecho abstracto
Propiedad
Contrato
Derecho e injusticia
Eticidad
Proposición
Intención
Bien y mal
Espíritu objetivo
Familia
Matrimonio
Patrimonio
Educación
Ética
Sociedad civil
Sistema de deseos
Administración de justicia
Policía
Estado
Derecho interno
Derecho exterior
Historia del mundo

Esta comunidad de la que hablaba Hegel, en primer lugar, es una familia, donde el niño crece y aprende. Es la primera comunidad que nos educa y nos transmite unos valores y una orientación, y que nos arropa en los aspectos materiales y psicológicos. Una vez convertidos en adultos entramos en la sociedad civil, el paso siguiente en el desarrollo de los intereses individuales y en la formación de comunidades solidarias. El concepto de «sociedad civil» había sido acuñado por los empiristas escoceses del siglo XVIII. Adam Ferguson (1723-1816), amigo de David Hume y de Adam Smith, publicó un ensayo sobre la historia de la sociedad civil. La idea que compartían estos tres autores y que recogió Hegel consideraba que la sociedad civil surge de modo espontáneo, al buscar cada individuo la satisfacción de sus necesidades, fruto de la división del trabajo y de la obligación de cooperar para cubrir mutuamente tales necesidades. Como todos los ilustrados, los escoceses también asociaban el progreso de la civilización con el progreso moral, pero se dividían a la hora de delinear la antropología que les inspiraba, pues unos consideraban al hombre esencialmente egoísta mientras que otros creían que poseía sentimientos morales innatos. Al hablar de la sociedad civil, Hegel aludió a este primer estadio posterior a la barbarie, el que se inicia con la división del trabajo; creía que basta con el egoísmo para que esta forma negativa de comunidad, que es la simple coordinación de los intereses en la esfera económica, se articule en una sociedad civil.

Según Hegel, la existencia de una sociedad civil no es condición suficiente para que se construya una sociedad ética. El paso siguiente y necesario consiste en la construcción de unas instituciones estatales y un ámbito jurídico que permitan la satisfacción de las necesidades vitales y la defensa de la propiedad individual, pero que también hagan posible la

satisfacción de las necesidades superiores, siendo la principal de estas el reconocimiento como un sujeto de derechos; como un ciudadano. Y este ciudadano necesita reconocer esas leyes como algo no externo a sí mismo, sino coherente con su propia voluntad: esa es la grandeza de la idea del Estado como expresión de la voluntad general, que permite al individuo convivir con otros y cumplir las normas comunes sin vivirlas como un límite externo a su libertad, sino como un medio para que esa libertad sea plena y le permita actuar como un sujeto cívico. Puede leerse en la *Enciclopedia*:

> El Estado es la sustancia ética autoconsciente, es la unión de los principios de la familia y de la sociedad civil. Su esencia es aquella misma unidad que en la familia es como sentimiento amoroso, pero que [ahora] recibe al mismo tiempo la forma de la universalidad consciente mediante el segundo principio del querer que sabe y actúa desde sí; esta universalidad consciente [...] tiene a la subjetividad cognoscente como contenido y fin absoluto, es decir, quiere para sí eso [que es lo] racional.

La crítica del contractualismo y el romanticismo

Como se ha dicho, en 1818 Hegel fue invitado a ocupar la plaza dejada vacante por Fichte en la Universidad de Berlín, que en aquel momento era ya la más importante no solo de Prusia, sino de todo el ámbito germano. Hegel se convertiría pronto en el filósofo más reputado y conocido de Europa, y su fama no paró de aumentar durante los años siguientes, hasta su muerte en 1831. Durante este período apareció la única parte de su sistema revisada por él mismo, los *Elementos de la filosofía del derecho* (1821). El resto de sus cursos

fueron publicados póstumamente, gracias al interés divulgador de sus alumnos.

La filosofía del derecho expuesta en esta obra se basaba en el mismo esquema presentado en la *Enciclopedia* tres años antes: derecho abstracto, moralidad y eticidad, pero al ser desarrollado con más detalle resultaba también más accesible que en la versión anterior, tan sintética que se hacía ininteligible si no se conocía bien el pensamiento hegeliano.

Entre las precisiones que introduce esta obra con relación a lo dicho en la *Enciclopedia* figura su crítica del modelo contractualista. El contrato no le servía a Hegel para explicar ni el matrimonio (como había hecho Kant) ni la aparición del Estado (como hacía toda la tradición filosófica europea, desde Hobbes a Rousseau, pasando por Locke).

Cuando se hablaba del contrato original no se trataba de una cuestión arqueológica; ninguno de los defensores del contractualismo situaba el contrato social como un hecho histórico, un pacto sucedido efectivamente en el tiempo, sino como una premisa lógica de la estructura social. La parte polémica asociada a esta idea de contrato es que el individuo racional es previo a su pacto, y esa es la idea que no admitía Hegel, pues una persona adulta no puede escoger entre vivir solo o en comunidad; la vida en comunidad no es una simple opción, sino el único modo de poder llegar a realizarse en los ámbitos intelectual y moral. Para que los individuos fundadores del contrato poseyeran esa capacidad de análisis que les induce a renunciar a parte de su autonomía para cederla al poder público, en aras del beneficio privado y colectivo, sería un requisito ineludible que hubieran sido criados en el seno de la sociedad.

Más allá de su crítica a la moralidad kantiana y el utilitarismo anglosajón, también aprovechó Hegel otro momento de sus lecciones para atacar con virulencia al romanticis-

mo, que definió como pura vanidad individualista. Citando la defensa que hizo el joven Schlegel de la ironía socrática, Hegel sostuvo que la actitud irónica respondía a una subjetividad extrema, que negaba todo sentido a lo exterior y en esa negación creía encontrar su libertad: «Yo solo juego con ellos como con mi capricho, y en esta conciencia irónica, en la cual dejo perecer lo más elevado, simplemente me deleito a mí mismo».

Como en Descartes, la conciencia y el mundo exterior eran irreconciliables para la mentalidad romántica, que no entendía la ligazón íntima, procesual, existente entre ambos. El romántico consideraba su individualidad como valor absoluto, y Hegel le recordaba la necesidad de abrirse a la objetividad para convertirla en parte de sí y desactivar el conflicto entre las expectativas del individuo y las requisitorias de la sociedad.

Este pasaje resurgió posteriormente en la descripción que hizo Sören Kierkegaard (1813-1855) de la ironía romántica, de modo que la confusión entre romanticismo y nihilismo subyacente en el ataque hegeliano fue ganando terreno y contaminando la imagen del romanticismo hasta el siglo XX, cuando el jurista alemán Carl Schmitt describió el romanticismo político a partir de esta misma visión hegeliano-kierkegaardiana, una perspectiva no solo polémica sino reduccionista, porque la afirmación del derecho del individuo no tiene por qué coincidir con el individualismo. El ataque de Hegel recuerda algunas caricaturas del anarquismo, y no es casual esa virulencia si pensamos que para el profesor de Berlín se trataba de identificar el interés individual con el colectivo, algo que sus críticos consideraban una forma de subordinar el interés individual a la colectividad. Los héroes de algunas narraciones románticas que tienen ante la vida una actitud distante, incapaces de asumir ningún rol, jugan-

do con todas las posibilidades sin optar por ninguna, son caracteres que comparten ese malestar nihilista anunciado ya en narraciones como *Un héroe de nuestro tiempo*, del escritor ruso Mijaíl Lérmontov (1814-1841), pero eso no significa que fuese la opción de los propios pensadores románticos. Muchos de esos jóvenes que Goethe y Hegel miraban con desdén estaban dispuestos a arriesgar sus vidas y su futuro por construir una sociedad democrática en España, Rusia o Polonia, donde revueltas dirigidas a menudo por jóvenes románticos de origen noble fueron aplastadas en la misma década en que Hegel escribía estas páginas. Ninguno de esos países tenía todavía una sociedad civil en el sentido británico, la cual supone la existencia de una clase media, algo que solo llegaría muchas décadas más tarde. (El vínculo entre la sociedad civil y la democracia volvió a ser un tema de actualidad dos siglos después de Ferguson, en las décadas de 1960 y 1970, cuando sociólogos y políticos se interrogaron sobre la base social de las democracias en el Tercer Mundo.)

Proseguía el filósofo: en el mejor de los casos, como el modelo ateniense, las normas e instituciones de un pueblo reflejan la manera de ser de dicho pueblo, su *Volkgeist*, pero aun así esta totalidad, aunque sea orgánica, no deja de ser finita. Las normas solo valen en el seno del territorio, el ciudadano lo es de un Estado determinado, y aunque las relaciones entre los ciudadanos son pacíficas, las relaciones entre los Estados siguen siendo guerreras, pues cada Estado defiende con sus ejércitos sus fronteras. Hegel no solo estaba observando lo que ocurría en la Europa de su tiempo, también recordaba una historia donde la guerra había sido la norma y la paz, la excepción. La historia muestra el ascenso de unas potencias a costa de otras, la constante revisión de las fronteras y los esfuerzos jerárquicos de persas, griegos, romanos, germanos, turcos, y de una larga serie de

imperios que surgieron, crecieron y desaparecieron uno tras otro. Hegel no compartía la idea kantiana de la viabilidad de una paz cosmopolita; pensar en la posibilidad de instituciones supraestatales era en esa época ciertamente algo lejano, utópico en el sentido negativo que tiene el término para los pensadores de talante realista, y por eso rebatió a Kant con el argumento de que, en la historia, la última palabra la ha tenido siempre y la tendrá la guerra.

Sin embargo, frente al fatalismo del historiador romano Polibio, que veía en esas luchas un ciclo infinito, Hegel creyó que aquellas son un motor de la historia, un modo de impulsar el progreso, y que el pasado no era solo una acumulación de carnicerías fruto de la ambición irremediable, sino que el espíritu del mundo actúa en la historia y los ambiciosos no son sino instrumentos del mismo. Hay una lógica detrás de esa sucesión de guerras y asesinatos, una lógica que Hegel trató de descubrir, como se verá a continuación, en su filosofía de la historia.

Capítulo 4

LA RAZÓN EN LA HISTORIA

En la cumbre de su fama, un maduro Hegel analizó la lógica interna de la historia a partir de un modelo organicista, que exponía la evolución peculiar y la aportación de las distintas culturas a la causa de la autoconciencia universal. En dicho esquema, el Estado liberal prusiano aparecía como la objetivación más elevada del espíritu.

El profesor Hegel dedicó sus primeros años de docente en Berlín a la redacción de *Elementos de la filosofía del derecho*, aparecida en 1821. Tras esta labor, emprendió la revisión y ampliación de la *Enciclopedia*, reeditada en 1827 y 1830.

En estos años, Hegel se convirtió en el pensador más influyente de habla germana, hasta tal punto que desde todos los Estados alemanes acudía un tropel de estudiantes a escuchar sus lecciones. Sin embargo, también contó con algunos detractores, como Arthur Schopenhauer, quien obtuvo plaza de profesor en Berlín en 1820 y osó tildar al *dios* Hegel de «filosofastro» y «falso charlatán». Bien conocida es la anécdota de que ambos docentes impartían clase a la misma hora, con asistencia dispar: a rebosar el aula del autor de la *Fenomenología*, que concentraba a más de doscientos alumnos, y apenas cinco matriculados en la de Schopenhauer.

Este predicamento creció también gracias al apoyo oficial del gobierno prusiano, que vio en la última gran campaña filosófica de Hegel —sus reflexiones sobre la dinámica y el sentido de la historia—, un espaldarazo intelectual de

inusitado valor para los planes de moderación reformista impulsados en el país.

La reflexión de Hegel sobre el decurso histórico partió de uno de los debates abiertos tras la crítica romántica al pensamiento ilustrado, ya citado en estas páginas: la discusión sobre la validez de la noción de progreso. Los primeros ilustrados sostuvieron que la historia observa un progreso lineal, a través de sucesivas etapas en las cuales va adquiriendo la humanidad los atributos de la civilización, concepto que engloba tanto el progreso técnico como el avance moral. Frente a ellos, Rousseau, Herder y otros pensadores se interrogaron acerca de los costes de esa «civilización» y sobre el posible etnocentrismo que pudiera ocultarse en tal perspectiva. Al hablar Herder de una pluralidad de civilizaciones, cada una de las cuales evolucionaba según su propia dinámica, estaba introduciendo una idea muy avanzada para su tiempo, la de que pueda haber, como se citará más tarde, «múltiples modernidades».

El entero género humano es el capataz del mundo moral.

Lecciones sobre la filosofía de la historia universal

Lo interesante para Hegel —y en ello estaba de acuerdo con los ilustrados— es que la historia tiene un sentido. Otra cosa es que su avance sea tan lineal como se pensaba en un principio. Al acabar el capítulo anterior se recordaba a Polibio, porque su visión cíclica de la historia es un anuncio de teorías posteriores, como las del italiano Giambattista Vico (1668-1744) o el alemán Oswald Spengler (1880-1936), quien recuperó en el siglo XX la tesis, inspirada en el modelo de los ciclos naturales, de que cada civilización tiene un período de desarrollo y otro de decadencia, como si fuesen plantas o animales. Hegel ya había observado esta dinámica, pero la combinó con su fe en el progreso, y lo hizo construyendo una

compleja teoría de la historia que intentaba combinar realismo y optimismo, la conciencia de la fugacidad de las culturas pasadas con la creencia de que nos acercamos a un estadio superior en la historia de la civilización.

La filosofía de la historia hegeliana fue extensamente desarrollada en la larga introducción a las famosas *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, que publicarían los alumnos de Hegel en la Universidad de Berlín tras la muerte del maestro.

LA HISTORIA TIENE SENTIDO

Si Hegel hubiera compartido la visión de Macbeth de la historia, la idea de que no es más que «ruido y furia que nada significa» (*Macbeth*) no habría intentado siquiera encontrar un sentido a su decurso. Sin embargo, esa visión nihilista está hoy más extendida que en los tiempos de Hegel, cuando, por un lado, muchos pensadores seguían defendiendo la visión tradicional que creía en un plan divino (la divina providencia), y de otra parte, una minoría cada vez mayor defendía la idea ilustrada de que la razón se abría paso en la historia, entendida como un proceso de aprendizaje colectivo. Hegel intentó conciliar ambas visiones: «La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad; un progreso que hemos de reconocer en su necesidad», puede leerse en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*.

Hemos introducido anteriormente la noción de espíritu en su doble dimensión, individual y colectiva, al hablar del espíritu subjetivo y del espíritu nacional, pero no hay que olvidar que Hegel habla también del espíritu del mundo (*Weltgeist*): la suma de la interacción de los diversos individuos y pueblos en la historia es el proceso por el que el espíritu del mundo despliega su lógica.

La pasión actúa en la historia

La tesis de que la Razón actúa en la historia, de que esta tiene un sentido, no fue presentada por Hegel como una premisa ni una creencia, sino como conclusión a la que había llegado el pensador después del examen de la historia universal. Por tanto, Hegel no quería que sus alumnos creyeran en el progreso, sino que aprendieran a verlo y reconocerlo. Y lo hizo de modo singular, al introducir una variante que ha jugado un gran papel en la historia: las pasiones.

Nada grande se ha hecho en el mundo sin pasión.

LECCIONES SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA UNIVERSAL

Según Hegel, los individuos actúan movidos por sus pasiones, que tienen más fuerza que los ideales para empujar a la acción, sobre todo en los casos de sujetos que aspiran al liderazgo: «las pasiones, los móviles del interés particular y la satisfacción del egoísmo son lo más pujante en el hombre, su fuerza estriba en que no respetan ninguno de los cotos que pretende imponerles el derecho y la moral». Y los ejemplos en los que estaba pensando Hegel eran los llamados «grandes hombres», los héroes, como el ejemplo que había visto tan de cerca, Napoleón. Para lograr sus objetivos, estos personajes combinaron la intuición con la ambición y la determinación, estaban dispuestos a todo y Hegel se mostró irónico ante los moralistas que juzgaban escandalizados a estos hombres excepcionales, aplicándoles criterios válidos en la vida cotidiana pero no para ellos:

> Alejandro Magno obró por deseo de gloria y afán de conquista... ¿Cuál es el maestro de escuela que no ha mostrado cómo Alejandro Magno y Julio César fueron movidos por tales pasiones, con lo que han sido unos hombres inmorales?





Hegel no creía en una historia dominada por el azar o el capricho, sino que atribuía un carácter racional a su decurso. Sin embargo, el detonante de las grandes acciones era la pasión, de ahí que destacaran en las crónicas los sujetos que habían experimentado ese sentimiento con mayor intensidad. Ejemplos de ello son los tres personajes retratados en estas imágenes: Napoleón Bonaparte, Alejandro Magno y Julio César.

De lo cual pasa a deducir, ese maestro, que él mismo es una persona más excelente que ellos, ya que se ve libre de las pasiones que tuvieron, y la prueba es que no conquista Asia ni vence a Darío, sino que se dedica a vivir y dejar vivir en paz.

De un modo comparable a la famosa «mano invisible» de Adam Smith, Hegel hablaría de la «astucia de la razón» para explicar cómo individuos movidos por su ambición, como los ya citados César y Napoleón, acabaron impulsando el progreso de modos inesperados o incluso inconscientes. Además, Hegel insistía en que los buenos historiadores son testigos recientes, cuando no participantes conscientes de los hechos que narran, y ponía precisamente como ejemplo al César autor de la historia de sus propias victorias. Y es que el término «historia» posee doble sentido tanto en alemán como en español, pues alude por igual al estudio de los acontecimientos pasados y a la narración.de esa serie de sucesos.

Las reflexiones de Hegel tenían más realismo que las de muchos de sus contemporáneos, pero también una crudeza rayana en el cinismo cuando reconocía que «una gran figura debe aplastar unas cuantas flores inocentes en su camino». Sin embargo, lo que pedía a sus lectores era que se situasen en la perspectiva adecuada, pues solo así evitarían tanto el moralismo como el pesimismo que la visión del monto de carnicerías y horrores podría provocar, para obtener la perspectiva que les permitiera reconocer los avances de la libertad. Porque no hay que olvidar que de eso se trata, espíritu fue siempre para Hegel sinónimo de libertad, tanto a nivel individual como colectivo o absoluto, como se veía en su *Enciclopedia:* la naturaleza es el ámbito de la necesidad y el espíritu, el ámbito de la libertad.

Podría objetarse entonces que el curso de la historia no siempre provee de mayores cotas de libertad, o que no lo

hace por igual para todos los pueblos. Para evitar esta crítica, Hegel introdujo un importante matiz: al repasar el decurso histórico, lo que se ve avanzar no es siempre la libertad, sino la conciencia de la libertad, de ahí que esta tesis sea compatible con la constatación de que «la historia universal no es el asiento de la felicidad».

La bondad de la idea y los peligros del ideal

Parece difícil imaginarse un sistema de fuerzas movido por las pasiones particulares, atentas cada una de ellas a sus propios intereses, cuyo resultado no sea un caos lleno de ruido y furia sino un proceso inteligible, dotado de una lógica interna que puede ser reconstruida (o al menos eso es lo que afirmaba Hegel).

Para explicar esta dinámica, el filósofo opuso «Idea» e «ideal». Lo ideal y los ideales son para Hegel algo sin realidad y en último término inútil, una simple elucubración como la filosofía de Kant y Fichte, que daban lugar a un moralismo sin contenidos concretos, solo justificado por su independencia de la utilidad o el interés, que podía acabar inspirando el aislamiento de las almas puras o el terrorismo fanático de quienes quieren implantar esa pureza en la Tierra, como ocurrió con el terror jacobino. Por el contrario, la filosofía de Hegel contrapuso la Idea (el espíritu, que abarca la totalidad) al ideal (manifestación de la parcialidad); la Idea se abre paso en la historia, y esta avanza en la medida en que se va encarnando de modo cada vez más adecuado.

La noción de Idea que usaba Hegel se inspiraba en la de Platón. Para entenderla puede recurrirse a un ejemplo banal, cuando se habla de un «padre de verdad» como sinónimo de un «buen padre» es porque suponemos que hay una

«idea de padre» y que algunos la encarnan mejor que otros. No basta con haber engendrado un hijo para encarnar esa idea. Sin embargo, Hegel dio la vuelta a la exposición de Platón: lo más real no es la idea en sí, en abstracto, sino la idea cuando se ha encarnado en una materia que le corresponde plenamente.

La Idea del Absoluto es como tal sinónimo del propio Absoluto, que se despliega en el acontecer histórico mediante las luchas presentes en sus crónicas, pero también a través de la cooperación, para que la visión particular de la realidad sea superada por la perspectiva de lo universal, del mismo modo en que el filósofo no busca defender su opinión —que es tan subjetiva como cualquier otra— sino argumentar para llegar a una verdad objetiva.

Al examinar la historia o el presente, no debemos pensar en los seres humanos como puros medios para la Razón, como marionetas, ya que ellos son también seres racionales, y el fin no es algo externo para ellos, como pueda serlo a una herramienta mecánica, sino también interno, en la medida en que es un fin racional. Esta es la parte de verdad del pensamiento de Rousseau y de Kant cuando hablaban de la libertad como autonomía: en la medida en que soy un ser racional puedo ponerme normas racionales y vivirlas como algo asumido libremente, no como un límite a mi libertad sino como parte de su realización.

Pero la libertad completa corresponde al espíritu absoluto, no a ningún particular, sea individual o colectivo, cuya vida es una mezcla de libertad y necesidad. En la vida de todos nosotros, y también en la vida de los pueblos y las comunidades, hay factores que son fruto del azar, como nacer en el desierto o en un valle fértil, ser hijo de esclavos o de reyes y un largo etcétera. Del mismo modo, nuestra conducta nunca es perfectamente racional, sino una mezcla más

o menos equilibrada de razón y pasión en función del esfuerzo personal, la educación, la época y otros factores.

La «astucia de la razón» consiste en que utiliza las pasiones humanas para provocar algo que acaba siendo distinto de lo que esas pasiones perseguían. Así es como la ambición de César provoca la expansión de la cultura y el derecho romano, aunque no sea ese su impulso sino la búsqueda de gloria y fama; o cómo los ejércitos napoleónicos hacen que se extiendan por todo Occidente las ideas de los revolucionarios franceses, aunque tampoco era su intención que los esclavos de la colonia francesa de Haití desencadenasen su propia revolución.

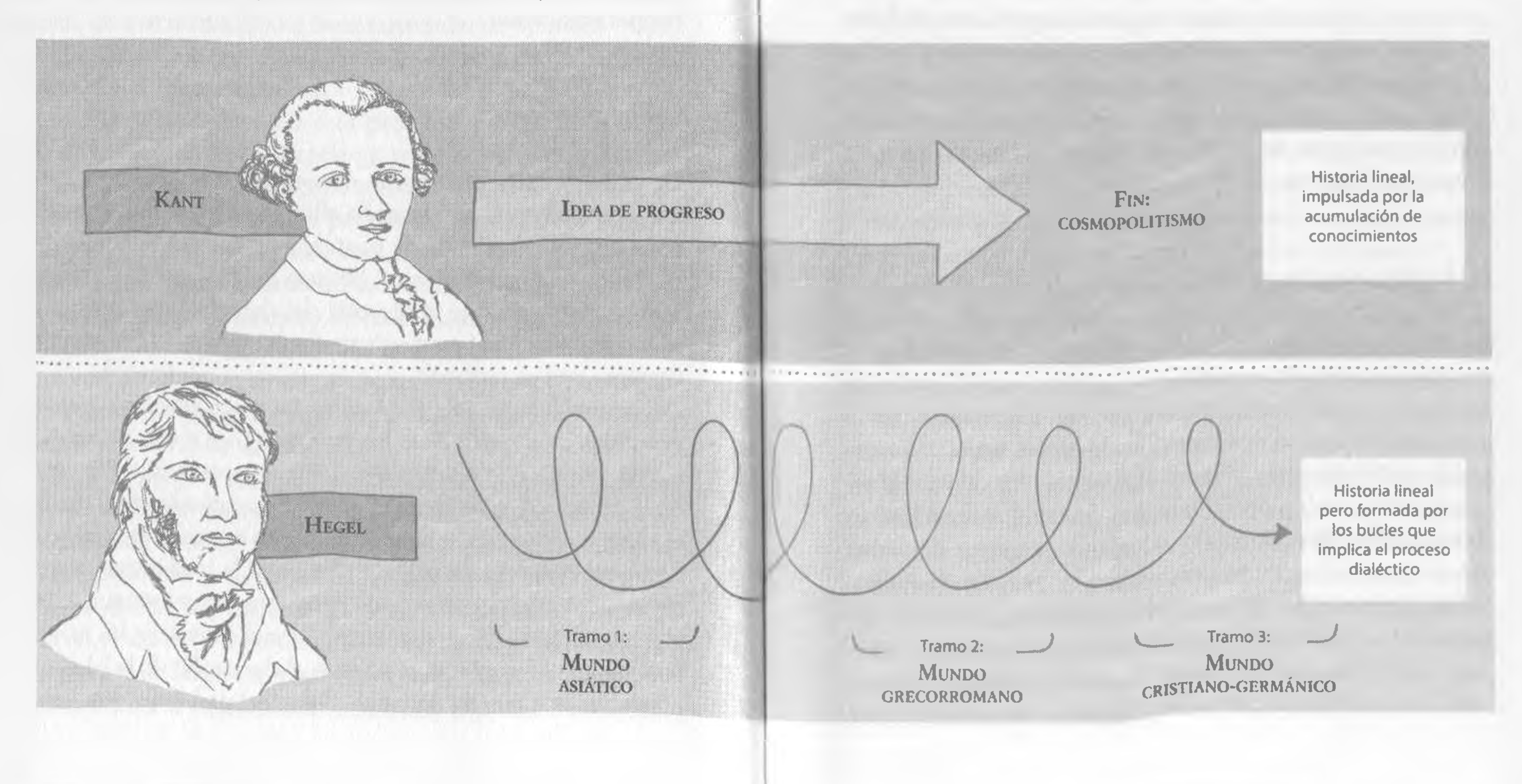
Lo real es racional

Después de estas precisiones conceptuales se puede empezar a entender en qué sentido afirmaba Hegel una famosa cita tantas veces sacada de contexto y leída con ánimo más polémico que hermenéutico. Se trata del fragmento del prefacio a su obra sobre la filosofía del derecho, que reza así: «Lo que es racional es efectivamente real y lo que es efectivamente real es racional».

Con este adagio, Hegel no afirmaba que todos los sucesos acaecidos en el curso de la historia se debían a una causa racional, puesto que muchos de ellos eran producto del azar y de la necesidad, o de factores arbitrarios como la geografía o el clima. Lo que estaba afirmando Hegel es que solo aquellos fenómenos que encarnan el despliegue de la Idea merecen ser tenidos como reales, dignos de consideración y estima desde el punto de vista del conocimiento. Por el contrario, los otros fenómenos —los que no se avienen al desarrollo de la Idea— presentan una mezcla de realidad e irrealidad, pues son una

¿EXISTE EL PROGRESO?

Con respecto al debate sobre el sentido de la historia universal, Kant adoptó el modelo de evolución histórica basado en la idea de progreso de la Ilustración: se trataba de un decurso lineal impulsado por la acumulación de conocimientos científicos y técnicos, los cuales mejorarían tanto las condiciones de vida de la humanidad como sus principios morales y organización política. Aunque no se trataba de un desarrollo sincrónico para todos los pueblos e individuos, los ilustrados confiaban en que el ejemplo vanguardista acabaría contagiando a todos los humanos en su irreversible avance hacia la felicidad. Hegel no perdió ese optimismo, puesto que creía también en el carácter perfectible de la humanidad, pero no entendió ese decurso histórico como una trayectoria tan simple a efectos estructurales. Según el profesor de Berlín, la historia se componía de bucles —correspondientes a sucesivas culturas— que habían experimentado un ciclo dialéctico completo de tesis (apogeo social), antítesis (crisis material y de valores) y síntesis (sustitución por una nueva cultura, heredera de la anterior). A pesar de su aparente carácter dubitativo, con numerosos avances y retrocesos, la historia se proyectaba hacia un futuro mejor cuya culminación, creía Hegel, era el Estado liberal que se consolidaba en la Europa de su tiempo, y de modo particular el Estado prusiano, que atravesaba un período de reformas de cariz liberal.



combinación de azar y racionalidad, y no aportan guías para entender el decurso de la historia. La razón puede interrogarse sobre la lógica que subyace bajo la apariencia de los fenómenos históricos, y dar con las leyes que los rigen, tomando la adecuada distancia de las luchas cotidianas.

Si el fin de la historia es el despliegue de la razón y del espíritu, cada formación histórica, cada institución y cada obra humana puede ser juzgada con relación a esa plasmación del espíritu, y Hegel distinguió unas sociedades más avanzadas que otras en la medida en que hay un progreso de la conciencia de la libertad, en primer lugar, y unas instituciones que se ajustan a esa conciencia, en segundo lugar. Las sociedades orientales recibieron una consideración más primitiva que las griegas y latinas no porque fueran técnica o artísticamente inferiores, sino porque eran despóticas, y no se encontraba en ellas la conciencia de que los individuos han nacido para ser libres y autónomos.

¿El fin de la religión y el arte?

La filosofía de la historia que Hegel delineó en estas lecciones estuvo también presente en sus cursos de Filosofía de la religión o de Filosofía del arte, en los que reconstruyó la sucesión histórica de religiones o de estilos artísticos, buscando la lógica que impulsaba la aparición en diferentes lugares de distintas representaciones de eso que unos llaman dioses, otros Dios y otros el Absoluto, pero que de forma más o menos consciente anima tanto la creación de símbolos religiosos como de símbolos artísticos. Una y otra son formas no conceptuales y, por tanto, inferiores para evocar aquello que solo el concepto puede presentar de modo científico, es decir, especulativo, filosófico: el espíritu abso-

luto. Que la filosofía sea superior a la religión o el arte por su capacidad para dar una explicación racional de lo que inspira a artistas y profetas era naturalmente una tesis provocadora, que chocaba con la consideración romántica que negaba al concepto la capacidad de enunciar aquello que solo de modo indirecto y simbólico puede ser evocado. La ambición hegeliana era excesiva en opinión de algunos de sus colegas de docencia, como Schleiermacher, Schopenhauer o el longevo Schelling.

ORIENTE Y OCCIDENTE EN LA VISIÓN HEGELIANA

Como se acaba de indicar, la reconstrucción hegeliana de la historia universal se inicia con el estudio de Oriente, entendido no solo como un lugar geográfico sino como una figura de la conciencia, en el sentido en que se hablaba de tal en la *Fenomenología del espíritu*, es decir, como una de las etapas en el desarrollo de la conciencia colectiva universal.

Cuando se aborda el pensamiento histórico de Hegel, no tiene sentido pretender separar la parte sociológica o histórica de la puramente filosófica, porque su intención era ofrecer una teoría social que explicase a la vez las sociedades y sus productos (obras de arte, ideas religiosas o políticas), sin caer en determinismos ni, como ha quedado claro, dejar de lado el peso de los grandes individuos. Y Hegel se mostró al final de sus días muy atento a las noticias que le llegaban tanto del presente —por ejemplo, la Revolución belga o la reforma legal británica— como del Lejano Oriente, y devoraba, por ejemplo, toda la información que los orientalistas difundían sobre la antigua cultura india, para reforzar sus conclusiones acerca del protagonismo histórico de las grandes civilizaciones asiáticas.

Hegel distinguió tres grandes etapas en este avance de la conciencia de la libertad: el período oriental, el mundo grecorromano y el mundo cristiano-germánico. Hegel sabía que las culturas orientales surgieron antes que las culturas occidentales, y que alcanzaron antes un nivel de civilización como el que después tendrían las ciudades de Occidente. En el momento en que Hegel dictaba sus lecciones, el estudio de las lenguas indoeuropeas ya había avanzado mucho, y algunos de los principales filólogos de esta nueva disciplina, la lingüística comparada, eran o habían sido profesores de su misma universidad (Berlín), como el ya citado Humboldt o Franz Bopp.

Asia y África en la historia universal

En su exposición de Asia, Hegel siguió el esquema triádico que aparece tantas veces en su pensamiento: en este caso, la tríada es China, la India y Persia. Comenzó sus *Lecciones* con el Imperio chino, por ser este el más antiguo, o al menos así se consideraba en el período en que dictaba sus clases en Berlín (descubrimientos arqueológicos muy posteriores mostraron la existencia de una compleja organización estatal en el valle del Indo, mucho antes de lo que se sabía entonces sobre la historia de la India). Y si fue China, como se creía entonces, la primera en dotarse de un Estado, el hecho de que este no se hubiera modificado sustancialmente desde sus orígenes mostraba que el despotismo oriental era estático, más que propiamente histórico.

El sistema de la India, basado en las castas (es decir, en la sangre), introdujo un principio natural para organizar la sociedad, y por tanto una negación del principio espiritual, contrario de lo natural. Si en China el único libre era el em-

perador, en la India la única libre era la imaginación, que se desplegó en su rica literatura pero no consiguió plasmarse en instituciones, ya que estas se basaban en la necesidad natural, no en principios espirituales.

Las traducciones del sánscrito mostraban una rica tradición literaria que Hegel conocía. En la década de 1820 aparecieron varias versiones en alemán del *Bhagavad-Gita*, el clásico diálogo que, aunque inserto en el poema épico *Mahabarata*, es estudiado de forma autónoma y considerado una de las principales síntesis del hinduismo. Hegel examinó todas ellas y no lo hizo como un filólogo, sino por su interés en dirimir si existía o no una filosofía india, y llegó a la conclusión de que estaba ante una rica tradición religiosa y literaria pero que carecía de una argumentación conceptual, tal como él exigía de toda filosofía.

Lo anterior hizo que se refiriese a la India como una sociedad sin historia. Para entender el sentido en que hablaba Hegel de pueblos sin historia, cabe recordar el papel primordial que otorgó a la conciencia, y la conciencia colectiva se expresa en la construcción de un Estado que dicta leyes y requiere de cronistas que reconstruyan su pasado. Solo en este momento puede considerarse que los pueblos tienen historia. Hegel no dudaba de que hubiera habido batallas y migraciones que no habían sido recogidas por los historiadores antiguos, pero todos esos acontecimientos, en la medida en que no entraron en la conciencia colectiva, no eran «históricos».

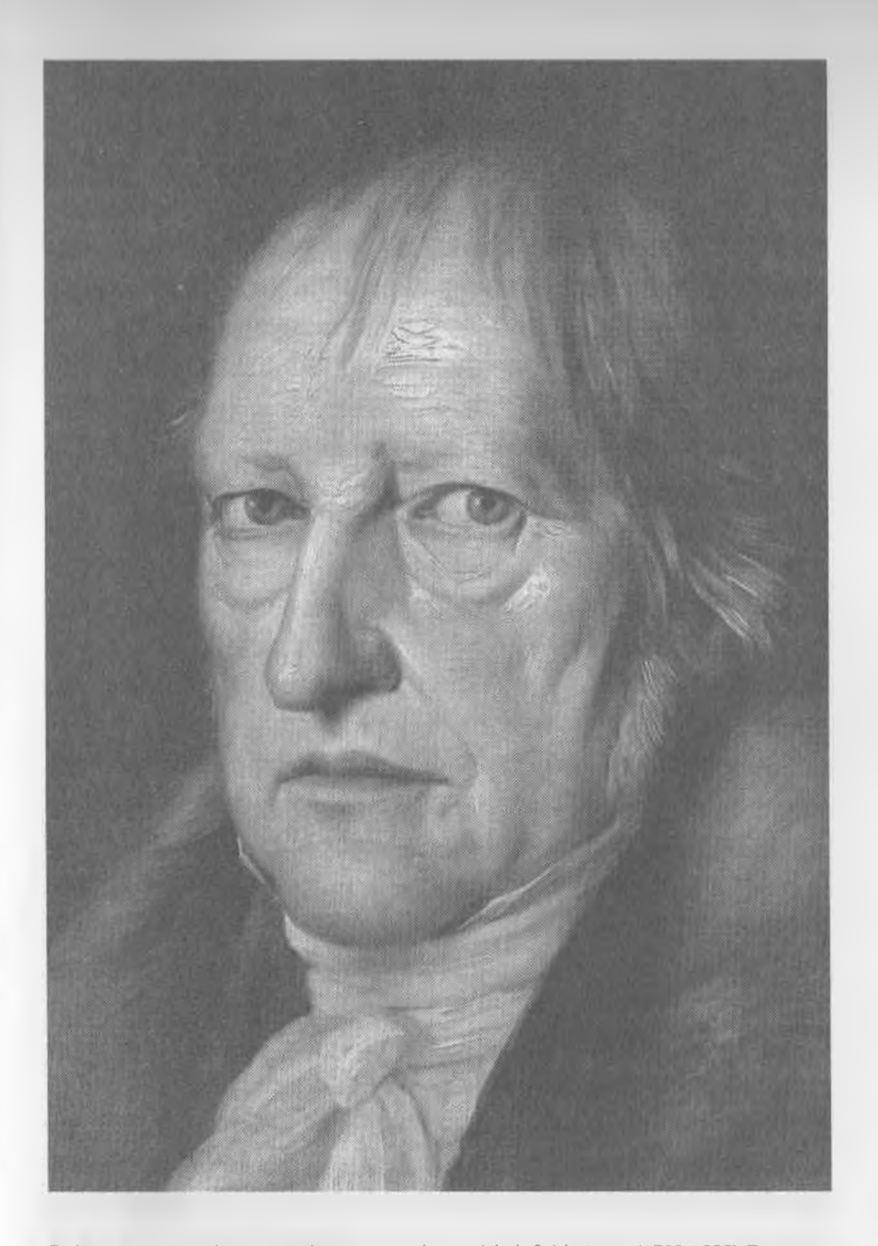
Otros contemporáneos suyos no estaban de acuerdo con esta valoración; por ejemplo, Arthur Schopenhauer veía en el budismo la máxima expresión de la sabiduría, en parte porque creyó reconocer en esa filosofía sus propias ideas. También los hermanos Schlegel habían mostrado en su juventud su entusiasmo por la cultura india y fue preci-

samente August uno de los traductores del clásico indio (otro sería Humboldt).

En suma, al hablar de la India y China, Hegel consideró que estas civilizaciones no habían cambiado sustancialmente durante siglos, de ahí que, con respecto a Oriente, se refiriera tanto a un período como a un lugar. Si hubo una época en la historia universal en la que Oriente representó la forma más avanzada de cultura, desde entonces esas civilizaciones no habrían modificado sus principios sociales y por eso se habrían quedado estancadas. Recuérdese que Hegel escribía en una época en que el Imperio chino parecía estable porque, efectivamente, la dinastía Quing reinaba desde el siglo XVII sin cambios ni reformas destacables. Sin embargo, las transformaciones importantes, las revueltas internas y las luchas con Occidente iban a sucederse en el Imperio Celeste a partir de mediados del siglo XIX, es decir, años después de la muerte de Hegel.

El tercer libro del curso dedicado a Oriente se ocupaba del Imperio persa, que llegó a albergar en su seno a fenicios, hebreos y egipcios, de ahí que este tercer apartado incluyera también el análisis de esos pueblos. Siguiendo la senda abierta por Herder, Hegel examinó la literatura, la religión, la organización política y un largo etcétera de aspectos culturales, para ver, como diría Montesquieu, el espíritu de las leyes y de las naciones, la dinámica que se oculta tras una serie de fenómenos aparentemente independientes. Aunque la etnología apenas estaba naciendo en ese período, su intención puede considerarse como una combinación de las múltiples miradas e inquietudes que en esa generación todavía no se habían convertido en tareas de especialistas diferenciados.

En cuanto al peso específico de otro continente, África, en el decurso del espíritu universal, Hegel concluyó que el mundo africano carecía de historia propiamente dicha



En la imagen, Hegel en su madurez, retratado por Jakob Schlesinger (1792-1855). Durante los últimos años de su vida, Hegel se interesó por toda la información que los orientalistas difundían sobre las antiguas culturas orientales para cimentar su teoría acerca de la importancia histórica de las civilizaciones asiáticas. En la exposición de Asia que lleva a cabo en sus *Lecciones* siguió su característico esquema triádico, en este caso, China, India y Persia.

y que sus habitantes —identificando África con sus territorios subsaharianos, ya que Egipto y el mundo árabe le parecían a Hegel más asiáticos que africanos— eran seres primitivos que vivían todavía en el estadio previo a la civilización. Para este dictamen se basó en la información servida por misioneros, pero también en opiniones compartidas por sus conciudadanos. Las historias que llegaban a Europa sobre el canibalismo o el predominio de la hechicería entre los africanos demostraban, según Hegel, que no habían descubierto todavía ni la idea de Dios ni la de la dignidad humana. La historia, pues, empezaba con Asia.

La civilización grecorromana

No sería justo ver en las palabras de Hegel un simple gesto eurocéntrico cuando afirma la superioridad de las sociedades surgidas de la civilización grecorromana, así como de su evolución posterior con respecto a las sociedades orientales o africanas, ya que se trata de una conclusión alcanzada después de un análisis de la historia de estas sociedades, de sus formas de organización política y del modo en que sus culturas se dotan de imágenes de sí mismas. El profesor de Berlín mostró ciertamente mucha más curiosidad por Oriente que por el mundo africano.

Lo importante para Hegel era el avance de la conciencia de la libertad y de su plasmación en unas instituciones. Por eso valoraba la democracia ateniense y no consideró casual que fuera también en Atenas donde nació la filosofía, cuyo vínculo con la democracia quedó subrayado por el propio Hegel. Por eso también consideraba que la creación de un Estado es en sí mismo un progreso para la realización de la idea de libertad, que debe ser entendida en términos de

libertad positiva y no meramente negativa; es decir, frente al discurso liberal que consideraba que el Estado debía intervenir lo menos posible, Hegel sostuvo que este tenía que cumplir una serie de funciones para posibilitar el pleno desarrollo de una sociedad civilizada. Y un Estado ofrece en primer lugar un orden; por supuesto, esto es válido cuando se habla de un Estado basado en una legislación racional y razonable, pues no cualquier orden despertaba la admiración de Hegel y, de hecho, ningún Estado europeo había sido más estable que el Imperio chino.

Si es cierto que Hegel se mostró crítico ante los movimientos revolucionarios de su tiempo, no se debió esa actitud a que apoyara la restauración monárquica y conservadora instaurada en Europa por el Congreso de Viena (1814-1815), como se ha pretendido a menudo. El filósofo también criticó a los reaccionarios de su generación, que apelaban a los sentimientos y a la religión para intentar restaurar el Antiguo Régimen. La tarea de la filosofía era «captar mediante conceptos su tiempo», descubrir la lógica, la racionalidad inmanente a la dinámica histórica observada, sin dejarse distraer por la superficie de las discusiones del día a día ni pretender tampoco dar instrucciones detalladas sobre cómo debía organizarse el Estado. A este respecto, denominó «realidad efectiva» (*Wirklichkeit*) a la unidad de la esencia con el fenómeno, aquella realidad en la que el fenómeno se ajusta a la idea —a su concepto— y lo expresa adecuadamente. En la *Ciencia de la lógica,* Hegel distinguió entre esa noción normativa de «realidad efectiva» de la mera realidad de lo existente, y dedicó cuatro apartados distintos para hablar de la mera realidad (*Realität*), de la existencia como *Existenz* o como *Dasein* (estar o ser en el tiempo), y de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). El apartado sobre la mera realidad como *estar* pertenece al Libro I (el que se ocupa de las categorías

más básicas y más vacías de contenido), mientras que en el Libro II encontramos los capítulos sobre la *Existenz* —dentro del texto dedicado a las apariencias— y sobre la realidad efectiva, tratada en el capítulo siguiente. Vemos que no es una cuestión filológica ni pedante sino que está en juego la comprensión de la intención de Hegel, su significado político (el papel que atribuyó al filósofo dentro de la sociedad), de ahí que valga la pena insistir en este asunto e intentar ser precisos. «Solo en la vida cotidiana se confunde —escribió el propio Hegel— la fugaz existencia pasajera (*Existenz*) con una realidad efectiva (*Wirklichkeit*).»

¿Un pensador reaccionario?

El célebre aserto hegeliano («Lo que es racional es efectivamente real y lo que es efectivamente real es racional») fue recibido por comentaristas y críticos del filósofo con diferentes grados de comprensión e incomprensión, algunos más explicables que otros. Tras haber vivido cuarenta de sus cincuenta años, la edad que tenía cuando publicó su *Elementos de la filosofía del derecho*, rodeado de guerras y revoluciones, Hegel valoraba el orden por encima del caos, lo cual no significa que fuese un conservador y menos aún un reaccionario. En las décadas de 1820 y 1830, Hegel creía que la evolución de la monarquía había culminado en el Estado prusiano, donde se había alcanzado un orden bastante más legítimo que en la monarquía rusa, por ejemplo. Se trataba de un Estado en el que los ciudadanos ya no eran siervos ni estaban sometidos a arbitrariedades; se acercaba a la idea moderna de un Estado de Derecho. Es este un aspecto fundamental, ya que lo principal para Hegel era la legalidad: «El sistema del derecho es el sistema de la libertad llevada a

realidad efectiva». Frente a ese sistema, el fanatismo era peligroso y Hegel hablaba tanto del fanatismo revolucionario como del fanatismo religioso, porque en ambos subyacía la misma negación del presente en nombre de un ideal; porque en nombre de una abstracción se destruía el orden existente.

Lo que Hegel convertía en diana de sus ataques y su sarcasmo en ese mismo prefacio —en las páginas donde encontramos esa famosa frase— era la actitud de desprecio a la ley, y esto suponía en ese momento atacar a los estudiantes revolucionarios y los profesores que les animaban, pero también criticaba a quienes deseaban apelar al sentimiento para echar por la borda la legalidad vigente, como los partidarios de la reacción católica. No se trataba de optar por el centro, entre «la extrema derecha y la extrema izquierda», sino de apoyar el orden que descansa en bases racionales y rechaza los ataques que apelan a los sentimientos, de uno y otro bando: atacaba tanto el entusiasmo revolucionario como la nostalgia tradicionalista, no porque fueran tales sino porque se cifraban en entusiasmo y nostalgia, es decir, porque apelaban a los sentimientos en lugar de ofrecer argumentos objetivos.

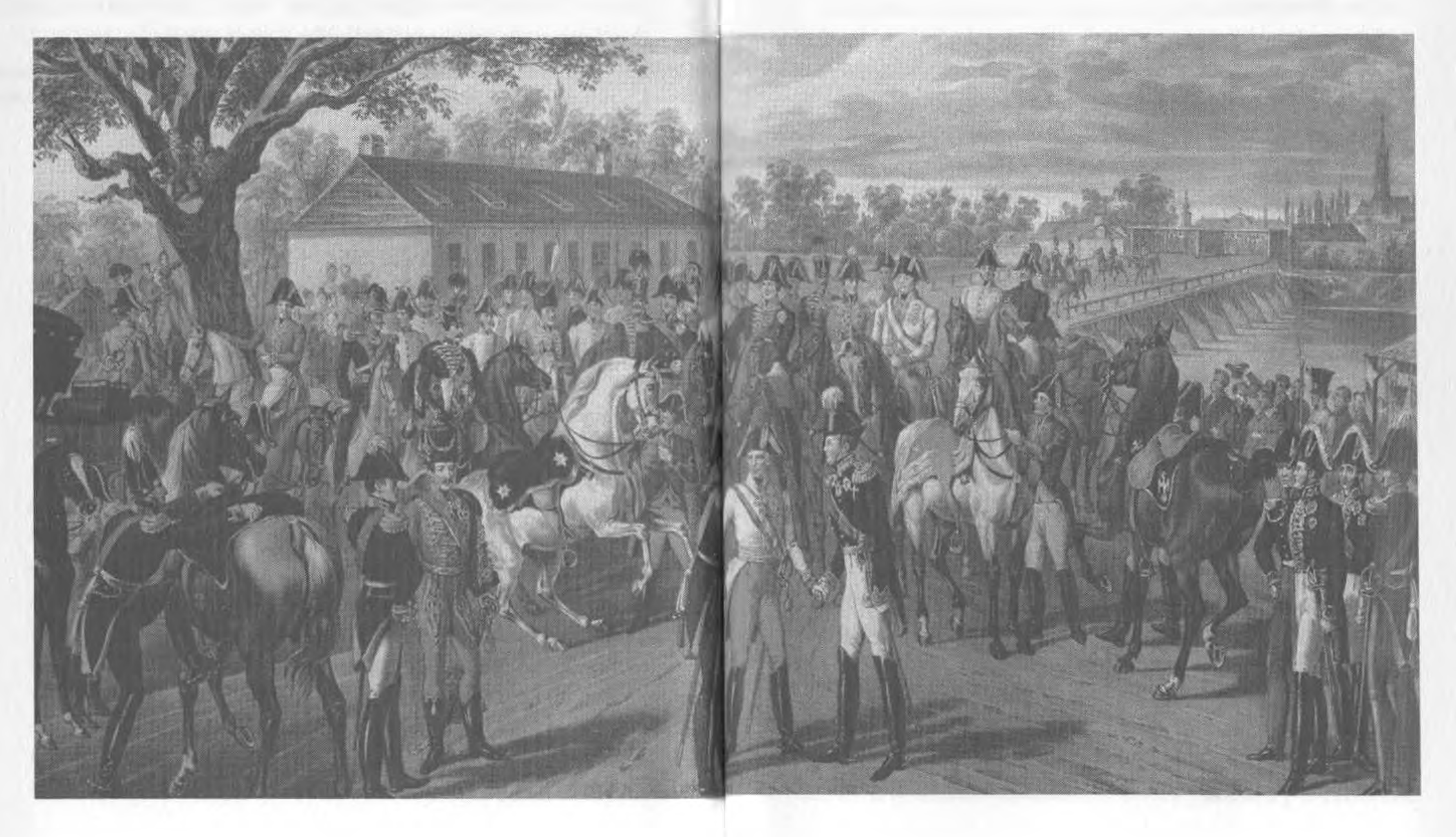
El pueblo es aquella parte del Estado que no sabe lo que quiere.

Elementos de la filosofía del derecho

De hecho, el propio Heine, uno de los radicales que hubo de exiliarse tras el triunfo de la reacción en Prusia, fue el primero en subrayar, como hicieron más tarde algunos pensadores marxistas, que esta frase de Hegel, en su doble formulación, puede leerse tanto como defensa del statu quo (cuando se cita solo la primera mitad) o como un argumento para atacar aquellas situaciones en que lo real no es racional (si se recuerda la segunda parte de la frase). Si interesa detenerse a comentar estas dos líneas es también porque resumen el núcleo del debate entre lo que poco después de la

ALIANZA CONTRA LA REVOLUCIÓN

Tras la derrota de Napoleón en 1815, las grandes potencias de Europa —Gran Bretaña, Austria, Prusia y Rusia— se reunieron en Viena, la capital austríaca, para alcanzar un acuerdo que garantizase las fronteras estatales y el mantenimiento de un orden político monárquico y absolutista. Pasaría a la historia con el nombre de Congreso de Viena. Hegel, que en su juventud había abrazado los ideales republicanos de la Revolución francesa, desconfió de las políticas conservadoras dimanadas de este foro internacional. Su concepto del Estado, aunque inspirado por la idea de prevalencia del orden, no podía ajustarse a regímenes que negaran las libertades individuales tanto en el campo de las ideas como en el ámbito de la participación ciudadana en la economía y la política de su país. En la imagen, los emperadores Francisco I de Austria, Alejandro I de Rusia y Federico Guillermo III de Prusia, reunidos en Viena en septiembre de 1814. Litografía coloreada de Franz Wolf (1795-1859).



muerte de Hegel se conoció como la izquierda y la derecha hegelianas, es decir, el debate acerca del legado de Hegel. Y es que su obra es tan rica como variadas las lecturas que permite, no porque fuese un autor ambiguo, ni mucho menos, sino porque hay tal cantidad de ideas y de perspectivas en su obra, que cada cual seleccionó la parte que más o que menos le gustaba como inspiración para continuar o atacar la obra del maestro.

¿La historia tiene un fin?

Otro de los pasajes hegelianos que más polémicas ha generado, a menudo ligadas a una precipitada lectura, son dos tesis que parecen a primera vista intrigantes: la idea de que Hegel habría diagnosticado «el fin del arte» e incluso «el fin de la historia». Si la función del arte era representar el Absoluto, como lo había sido en el pasado, esa función resultaría innecesaria cuando apareciera una explicación conceptual del propio Absoluto, y en este sentido hablaba Hegel del «fin del arte». Si el arte fuese tan solo una distracción perviviría sin más; ahora bien, el arte como expresión de los anhelos de un pueblo dejará de cumplir esa función cuando la filosofía haya llegado a su consumación y ya sea capaz de articular conceptualmente lo que hasta entonces solo podía evocarse mediante el recurso a los sentimientos.

En la misma línea se sitúa su tesis de que nos acercaríamos al «fin de la historia». Por una parte, el motor del decurso histórico ha sido la contradicción entre la sustancia del espíritu del mundo y las formas que va tomando, cada vez más adecuadas a su característica esencial, que es la de ser conciencia de libertad. De otro lado, las sociedades han ido evolucionando hasta encontrar esa forma institucional que per-

mite que cada uno de sus ciudadanos sea libre cumpliendo las normas que se ha dado a sí mismo. Si se agregan ambas tendencias, la del decurso histórico hacia el descubrimiento de la libertad y la de los individuos hacia la asunción de una norma que ellos se autoimponen libremente, el decurso histórico aboca necesariamente en la democracia, régimen que supone el fin de la historia.

Con esta afirmación, Hegel no quiso decir que la universalización de la democracia fuera a terminar con los conflictos humanos, sino que no habría más progreso después de ella, al no poderse superar con una forma de universalidad mayor que la del sufragio universal. Por otra parte, Hegel tampoco creía posible que pudiera superarse la forma del Estado nación en una república cosmopolita, una democracia de ámbito planetario como la concebida por Kant.

Si la tesis del fin de la historia resulta polémica, más aún puede parecerlo la versión correspondiente de su historia de la filosofía, donde después de reconstruir el camino hecho por la razón y el concepto desde Heráclito y Parménides hasta su propia obra, Hegel concluyó que el espíritu podía darse por satisfecho con la expresión que había recibido en su propio sistema. El «trabajo milenario del concepto» encontró su culminación en la obra de Hegel, según el propio autor; no era una cuestión de falta de modestia sino la conclusión coherente de su argumentación, que creyó haber cerrado el ciclo de la búsqueda del espíritu de una adecuada explicación de sí mismo.

Conforme perseveraba el profesor Hegel en sus reflexiones sobre el final de la historia, el propio plazo de su existencia individual iba acercándose al vencimiento. Sus últimos años en la Universidad de Berlín, de la que fue rector desde 1830, transcurrieron entre intensas sesiones de trabajo, clases de arrebatados alumnos, honores públicos y la creciente

polarización de sus seguidores, que ya iban transformando el rico filón de la filosofía hegeliana en doctrinas que no siempre satisfacían al propio maestro.

Hegel falleció el 14 de noviembre de 1831, víctima de la epidemia de cólera cernida sobre Berlín. Como ya se ha comentado, buena parte de su trabajo quedó sin publicar, transmitido solo en sus clases magistrales. A partir de 1832 y hasta 1840, sus discípulos recopilaron todo el material lectivo legado por el maestro, toneladas de apuntes que dieron para cuarenta densos tomos de obras originales. A partir de ese testimonio y de los trabajos publicados en vida del filósofo, es el lector quien debe decidir si las conclusiones de Hegel estuvieron a la altura de su ambición.

Glosario

Absoluto (*Absolutes*): hay que distinguir entre el término «absoluto» como adjetivo y el «Absoluto» como sustantivo. El primero distingue entre lo que puede ser relativo o absoluto. El sustantivo último se refiere al Absoluto, que en Hegel es equivalente a Dios. Alude a una realidad dinámica, que se manifiesta a través de la naturaleza y la historia hasta alcanzar la conciencia de sí.

Abstracto y concreto (*abstract*, *konkret*): en la terminología de Hegel, abstracto es sinónimo de vacío, aquel término que todavía no ha adquirido determinaciones (hay, pues, una gradación inversa a la de los sentidos). Los términos más inmediatos, como «aquí», «ahora» o «esto», son los más abstractos, mientras que a medida que se avanza en dotar de contenido, de determinaciones, se llega a conceptos más concretos.

Alienación, enajenación, exteriorización, objetivación (*Entfremdung*, *Entäusserung*): el concepto de alienación o enajenación es la traducción de *Entfremdung*, de la raíz *Fremd*, extraño, ajeno, extranjero. Alude al proceso por el que una parte de unidad original se convierte en algo ajeno y extraño a la otra. Exteriorización es la traducción de *Entäusserung*, el devenir exterior de una realidad que antes era interna.

Concepto: Véase *esencia y concepto.*

Concreto: Véase *abstracto y concreto.*

Determinación, particular y universal (*Bestimmung, einzelne, besondere, allgemeine*): todo término está determinado, delimitado: si es esto, no es aquello. A su vez, está incluido en otro más universal, menos particular.

Dialéctica (*Dialektik*): forma de pensar que avanza (del griego *dia*, a través de) mediante la contraposición de diferentes tesis, superando las contradicciones. En sentido último es el propio espíritu quien hace este camino, llegando a conocerse.

Enajenación: Véase *alienación, enajenación, exteriorización, objetivación.*

Entendimiento (*Verstand*): Hegel, siguiendo a Kant, distinguió dos facultades, el entendimiento y la razón. Mientras el primero piensa las realidades finitas y lo hace mediante una lógica adecuada a la contraposición entre A y no A, la razón es capaz de pensar al mismo tiempo una realidad y su contraria, porque no se sitúa en la perspectiva finita sino infinita.

Esencia y concepto (*Wesen, Begriff*): Hegel distinguió la esencia como aquello que el pensamiento reflexivo contrapone a la apariencia, y consideró el concepto como el término que utilizamos desde el punto de vista especulativo, dialéctico, cuando hemos aprendido que tanto la llamada «apariencia» como la «esencia» son dos aspectos de una misma realidad, la del concepto abriéndose camino en el ser.

Espíritu (*Geist*): puede ser subjetivo, objetivo o absoluto. Hegel habla del espíritu inspirándose tanto en la reflexión cristiana sobre el Espíritu Santo, como en la tradición griega que lo vincula al *logos*, el aspecto racional de la realidad. El espíritu inspira, anima a los individuos (espíritu subjetivo), se encarna en las instituciones en la medida en que estas tienen una dimensión racional (espíritu objetivo), y se expresa y se comprende cuando toma la forma de arte, religión o ciencia (Espíritu Absoluto).

Eticidad y moralidad (*Sittlichkeit, Moralität*): Hegel utiliza nuevamente las posibilidades del idioma alemán para distinguir entre

dos palabras construidas a partir de la misma raíz, en este caso el término *sitten*, costumbre, traducido tanto el griego «*ethos*» como el latino «*mores*», que viene a significar el comportamiento correcto en una sociedad. Del latín *mores* surgió nuestra «moral» (tanto el adjetivo, referente al acto moral o inmoral, como el sustantivo, el estudio de la moral o de la moralidad). Del término griego *ethos* derivó ético y ética. Para Hegel esta distinción entre moralidad y eticidad le permite contraponer dos visiones de la relación entre moral, como ley que rige la conducta individual (la *Moralität* kantiana, a la que acusa de formal, vacía, abstracta), y su noción de eticidad (*Sittlichkeit*), que es una moral articulada con las instituciones y las tradiciones, y que no es vivida como algo exterior sino asumida como algo propio, la libertad encarnada en unas instituciones (familia, derecho, Estado).

EXTERIORIZACIÓN: Véase *alienación, enajenación, exteriorización, objetivación.*

IDEA E IDEAL (*Idee, Ideell*): Hegel distingue la Idea, que equivale al concepto o la esencia, y es imprescindible para el conocimiento de algo, del ideal, que tiene siempre en su filosofía una connotación negativa. La búsqueda del ideal es asociada a la perspectiva dualista que contrapone la realidad empírica a las ideas.

MORALIDAD: Véase *eticidad y moralidad.*

OBJETIVACIÓN: Véase *alienación, enajenación, exteriorización, objetivación.*

PARTICULAR: Véase *determinación, particular y universal.*

RAZÓN (*Vernunft*): la razón, como facultad para pensar el infinito, no está limitada y, por tanto, no corresponde a un punto de vista particular, sino que es la única y la misma razón la que piensa la totalidad y es también la facultad de la propia totalidad, del Espíritu Absoluto.

REALIDAD (*Wirklichkeit, Realität*): Hegel distingue entre la realidad en sentido cotidiano, lo real dado por los sentidos, y la realidad como el resultado del desarrollo de algo que era potencial y llega a actualizarse y a realizarse plenamente. Este segundo

sentido de realidad recoge la idea aristotélica del dinamismo de los seres, que son en potencia, en germen, antes de realizar esas posibilidades.

SOCIEDAD CIVIL (*zivile Gesellschaft*): describe por una parte el modo en que la sociedad se organiza espontáneamente a partir de la división del trabajo, como un sistema de las necesidades mediado por el mercado, y por otra incluye aquel aspecto del sistema jurídico que refuerza institucionalmente esta coordinación, el derecho privado que surge a partir del modelo del derecho romano, donde los individuos son contemplados de modo abstracto, como meros poseedores de derechos y deberes ligados a la propiedad y el contrato.

SUPERACIÓN, SUBSUNCIÓN (*Aufhebung*): el término alude a un doble movimiento frente a una no verdad parcial. La perspectiva dialéctica suprime esa contradicción subsumiéndola, absorbiéndola y elevándola a una perspectiva superior. La nueva verdad no solo es el resultado de este proceso, sino que también conserva la memoria de aquella distinción negada.

UNIVERSAL: Véase *determinación, particular y universal.*

VERDAD (*Wahrheit*): Hegel da un nuevo sentido a la clásica definición de la verdad como adecuación entre el concepto y la realidad, al entender ambos de un modo dinámico. La verdad es el resultado de un proceso, por el que el concepto llega a realizarse. El conocimiento de la verdad solo es posible como interiorización de ese proceso, y en último término la Verdad con mayúsculas solo cabe como interiorización del despliegue de la lógica inmanente a la totalidad, al Absoluto.

Lecturas recomendadas

Amengual, G., *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989. Una buena colección de artículos de prestigiosos especialistas que cubre los principales aspectos del pensamiento jurídico, político y sociohistórico de Hegel.

Bloch, E., *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1982. Una obra útil tanto por su vocación de presentar el conjunto de la obra hegeliana como por su esfuerzo por hacerla inteligible. El marxista Bloch prolonga su exposición con una parte final dedicada a la huella de Hegel en Marx.

D'Hont, J., *Hegel*, Barcelona, Tusquets, 2013. Al hilo de la biografía de Hegel, D'Hondt describe con un estilo ameno la época y los conflictos tanto políticos como filosóficos que la atravesaron, y presta especial atención a cuestiones cotidianas, ofreciendo una imagen muy humana del pensador.

Gadamer, H. G., *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Cátedra, 1979, 2000. Siguiendo un esquema expositivo muy similar al de Valls Plana, ofrece herramientas para entender mejor el método del pensamiento hegeliano.

Kaufmann, W., *Hegel*, Madrid, Alianza Editorial, 1972. Interesante monografía en la que se relaciona estrechamente la biografía de Hegel

y la evolución de su pensamiento filosófico con abundante información sobre el ambiente cultural de la época.

Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, Katz, 2008. Ensayo clásico, redactado en un estilo que resulta más accesible que el de otros estudios más especializados en la obra de Hegel.

Marcuse, H., *Razón y revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1971. Un clásico que reconstruye no solo las ideas de Hegel, sino su impacto en la filosofía posterior.

Taylor, Ch., *Hegel*, Barcelona, Anthropos, 2010. Esta es una de las mejores y más completas introducciones al conjunto del pensamiento de Hegel, finalmente accesible en español. Su autor es un filósofo canadiense que ha reivindicado en otros escritos la actualidad de las aportaciones hegelianas y que incorpora en su propia obra motivos de este.

Valls Plana, R., *Del yo al nosotros*, 3.ª ed. ampliada, Barcelona, PPU, 1994. Una de las mejores introducciones a la lectura de la *Fenomenología del Espíritu*.

—, *La dialéctica*, Barcelona, Montesinos, 1981. Estudio sobre la dialéctica hegeliana comparada con modelos anteriores de dialéctica, a cargo de uno de los grandes especialistas españoles y europeos en Hegel.

Villacañas, J. L., *La filosofía del idealismo alemán*, vols. I y II, Madrid, Síntesis, 2001. Obra introductoria destinada a estudiantes de filosofía.

—, *La quiebra de la razón ilustrada*, Madrid, Cincel, 1988. El profesor Villacañas es uno de los principales especialistas en este período de la historia del pensamiento. En este libro ofrece una breve y accesible síntesis de los debates que preceden a la obra hegeliana. Es también autor de un amplio y valioso estudio en dos volúmenes del idealismo.

Índice

Hegel fue el último gran filósofo que trató de sistematizar todo el saber de su tiempo. Y lo hizo mediante una nueva forma de pensar, la dialéctica, que concebía la realidad como un proceso en constante evolución resultado del conflicto entre fuerzas opuestas. Este particular concepto de progreso tiñó también su visión de la Historia, la cual dejó de ser una sucesión azarosa de acontecimientos para presentarse como la marcha de la humanidad hacia su meta: la libertad. Considerado en vida como el filósofo más importante de Alemania, sus ideas causaron un fuerte impacto en las generaciones futuras que dio lugar a un nuevo modo de hacer filosofía.

APRENDER A PENSAR